

UNIVERSAL  
LIBRARY

**OU\_232558**

UNIVERSAL  
LIBRARY

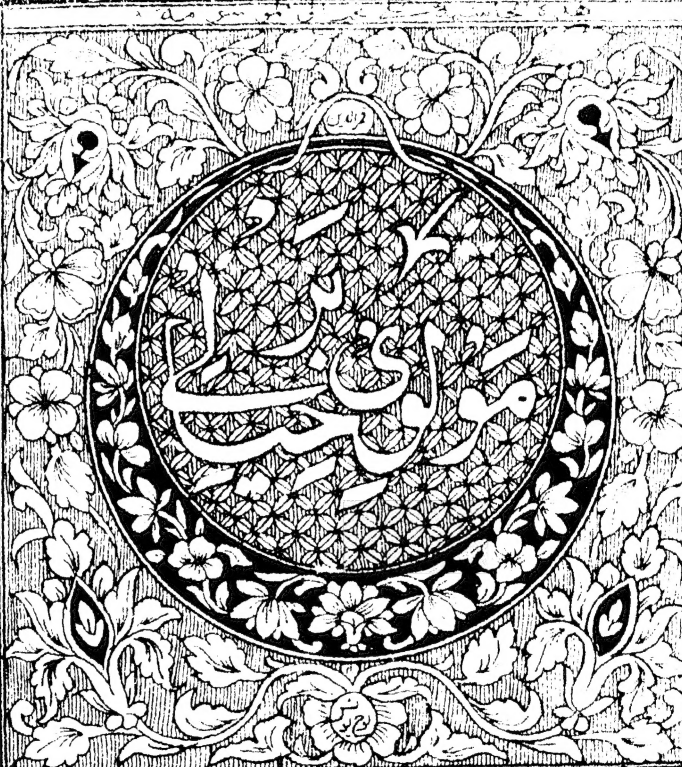








مَا شَاءَ اللَّهُ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ



مُطِيعٌ بِرَبِّهِ وَيُؤْتِي الْأَمْرَ لِمَنْ يَشَاءُ



## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

٢٠  
٢٠٠

يا من تقدس دانه عن أحاطة الأفكار وتزهت صفاته عن إدراك نظاركم عمل انضرت في  
رياض القدر من زهراته وانتشرت في محافل الرحمن نفحاته وتوضعت في فوق ما يسهل الفهم وأول ما يحيط به  
الذاهم وعلى الله الذي هم كسفينة نوح على السراح من كبها نجاد اصحابهم الذين هم كالنجوم من اقتلهم  
بعد يقول العبد المسكين عبدكم شمس الدين بن شمس الدين العقائد النفسية للملك المقام والقررة الهام العالم الرباني  
عالم الملة والدين القهار اني لكونه خير مني ومتبرق من الله تعالى فتدأنت أيدى القبول فاطوا عنه القواشي وكنتوا عليه الشواشي  
ان منها ما علقه القاضل الحق الراسع المدفن للطف معانية وحسب مبانيت قد امتدت عليه عناء الخواطر وسهرت  
بأجله اعين البصائر لكي اتوبأمر في الغليل يشفي السليل لما اراك آية عجيبة كل عاذب ومخدرات تحته كاتحلى  
الكل طالع الضمير من برهة من عتقوا شباب في حل مبانيت وانتهت فرصة عن عين الزمان التحقيق معانية ففقدت  
وابدأوا كسنت شوارده وحقق مقاصده وبيئت مصادره وموارده اخذ الصنيع القاصر من عجبا عن شبهة  
الناظر فيجاء بحمد الله تعالى موافقا لما مول وتبعوا الله تعالى مطابقا للمسئول ثم المحقة بخزانة من يعلو بايديهم  
لوعلى كاحسان وانزل بكرم الغنة عن الزمان عمر رباع الخافق من مبدلته وشمل مثل الخلد في بلطف سلطنة  
وهو النير لا عظم المرفق في ملج السعادة والسعد لا كبر للسعوت باج الخلافة ما لك رقاد الملوك الجامع يد السلطنة  
والسلوك موسيس مقاصد الفضل والعلم ومرصق اعاد الجود والحلم مجاهد الكفر والعناد في الله تعالى حق الجهاد وجاه  
جزء الساع في البوادر والوجاهة وجوب بقدر النبال والراح الهواطل هتف الها تفتل جاء الحق وزهق الباطل  
يا العلماء والصالحاء حامى الملة الغراء المويذ مجود من عند الله تعالى الاله المهاز أبو المنذر شهاب الدين

شاهجهان بادشاه فهو الذي يتولاه روحانية سيد المرسلين بالترقية والتكميل غير الوسائط لما فيه من صفاء  
 من التعصيل والتبطل الذي هو اجل الروابط فله الرعاية الكبرى من حضرة والعناية الوفيرة من ولته وبقدرا تأسى  
 بهذانية في جميع الأحوال حتى يودي من وراء اسرار قات الجلال ما اوتي احد مثما او تلبت عطاء من مهابت بما اوتيت  
 فيه لذلك لقاهم على القلب المحجهد في الروح المستعد بترويح الدين المحمدي ثم من التجاه اليه فانه فاعلى  
 ومن جبره عن لم يجد نصير الاوليا لا تزال عتبه المتزوم الاكابر وسدته مسلم شفاء الجبابرة اللهم يا لطيف اباد  
 يا قفا يوم التناد اسرقة الاستقامة والسداد قوله الحمد لمستاهله اي مستوحية في التسميات تقول فلا اهل لك دوا  
 تقل مستألف العامة نقوله لكن في القاموس ستألفه استوحية لغتجيدة والكار الجوهري باطل وقال القاضي في تفسير  
 الفاتحة لا مستأهل لا يحل الخ فان قلت اسماء الله تعالى توفيقية ولم يرد المستأهل في اسماء الله تعالى قلت اراد المصنف  
 الوصف العام ذهابا الى الخصاصة في ذاته لا ذاته المخصوصة كما عبر عنه في قوله تعالى والسماء وما بينهما  
 قصد الى الوصف في شئ بصفها لبناء دور ذاته المخصوصة او اعتبر رواد المترادين مورد الاخر وقد ورد في  
 الحديث اهل النعمة والفضل والثناء المحمل لاختار هذه القاض من انه اذا تصفاته الصفات يجوز اطلاق اللفظ  
 الدال عليه اذ لم يوهم النقص فيهما نظروا في الصلوة فدل من اذ ادعاه وهو هم يوضع موضع المصدر تقول جعلت  
 صلوة ولا تقول فضيلة درود فرستادن والسيد من ساد قوم لسيوة سيادة مهتر شذك فيل جمع على  
 سادة كسرى وسارة ولا نظير لها يدل على ذلك انه جمع على سيانك مثل سبع وبيع وقال البصريون فيل جمع فعله  
 كأنهم جمعوا ساد كفاذا وقادة على سيانك بالهزة على خلاف القياس كجيد القياس بالهزة كذا في الصحيح وال  
 محمد قيل اتباع وقيل آمنه وقيل اهل بيته وقيل آل الرجل ولده وقيل قومه وقيل اهلله الذين حرمت عليهم الصلاة  
 رواية الترسنل النبي صلى الله عليه وسلم من آل محمد قال كل مومن تقى كذا في الشفاء والصحيح جمع الصا  
 كيب وراكب من صحب صحبة وصحابة بمعنى صحبت كرد زياد كرد المراد هم الذين طالت صحبة مع الرسول  
 اليه السلام مسلمين وقيل بشرط الرؤية وقيل هم مسلمون رؤوا النبي عليه السلام فذكرها بعد الدال تخصيص  
 التعميم وتسم بعد التخصيص قوله والسبل جمع السبل وهو الطريق يذكر ويؤث قال الله تعالى قل هذه  
 سبل الله تعالى اي سبل التي تجوز ولا تلهي بها سنة وآداب واخلق فدونك جوابا باعيا  
 اخباره الا علام وهو اما اسم فعل بمعنى خذ وظرف بمعنى قد املت واليزاس بكسر الهمزة وسكون الياء هو  
 صباح فعلى الاول منصوب على المفعولية وعلى الثاني مرفوع على الابتداء فايها الساري من السرية بمعنى

شبر فن من جبر ضرب منادى بخبر ونحرف النداء وقع معرنا شبه طالس بالسر العاقل النفسية بل ان  
 هذا الكتاب بالبارى في ظلة الليل في مخيرة وعدم الهداء الى مقصد هذا الكتاب بالصبر في كونه <sup>هنا</sup> الاله  
 ثم استعمل لفظ المشبه في المشبه بخزان يكون استعارة تمثيلية على تشبيه لاهية بالهية في كتاب بخبر مبتدأ محذوف  
 اي هو كتاب الجملة استئناف للبيان كونه نبراسا والمكان من جهة ممكن من ممكن كوننا اذا اختفى ووصفه بالحفية للبيان  
 اي المواضع الخفية غاية لتخاف والاوان الحين والجمع اونه كرماء وازمنة والدعة السكينة والمجادة بالبحر وتشديد  
 الدال معظم الطريق والايثار كونه كرم سحر والنعمة غميت معنى البيت نعمة بوشيدة كرم ومنه المعنى  
 الشعر واصدعى الامر اذا التمس والاعاز من الغنى في كلامه اذا عني مراده والاسم للغز والجمع الغار وجمعت على  
 صيغة المتكلم من جام الطائر وغيره حول السرى نجوم حوما وحومانا اي داروما مصدرة ورمت من ام يروم وروا  
 طالب عطفه عليه واراد بالسين لمسائل الحالية بالدلائل وبالسيرة الحالية عنها على ما ذكره قدس سره في حاشية  
 المطالع واراد الحرف المنطوقة وغير المنطوقة بذكر الخاص ارادة العام والمعنى حين ما رسمت تصحيح الفاظه حروفا  
 من سبقم لفظ والمعنى في الحقيقة اشارة الى في جزائة نفائس اخرى هذا الكتاب من محققاتها وتوابعها  
<sup>من</sup> بعض السيرة المحف وهو تصحيح اذا احتوا ولا يكون الى جزائة ولو سلمه فالواجب تحفت به بزيادة الباء في الصحيح  
 التحف ما تحفته الرجل من البر والعلو الرفعة والشرف فان صحت فصح وان فحفت مددت المثل ففهم المثل  
 المثلثة الصفة الاقتباس من قوله نعم وله المثل لا على السموات <sup>والا</sup> صاحب مطلقا الوزير لانه بصاحب  
 السلطان المستور بضم الدال فارسي معرب وهو الوزير الكبير الذي يرجع في احوال الناس الى ما يسميه  
 واصلا للدفتر الذي جمع فيه قوانين الملك وضوابط يطوى على صيغة المجهول من الطي بمعنى درنوردن من  
 حد ضرب الفم بفتح الفاء وتشديد الجيم الطريق الواسع بين الجبلين العميق ذو العمق وهو قعر البر والبحر الواد في  
 اختيار الفم اشارة الى كثرة الوارد على باب مع تحمل المشاق يستقبله من الاستقبال يشواشدن الآمال  
 جمع الامل وهو الرجاء عبرن ذوى الآمال بالآمال اشارة الى انهم لا يعتمدون على مكارم اخلاقه بصير  
 حين التوجه الى باب نفس الآمال السحيق البعيد باهت من المباهات وهي المفازة والتيجان جمع التاج  
 والهامة الراس والجمع هام والحمل جمع حلة الحاء وتشديد اللام اذا ورداء شبه التيجان والحمل بالشمع  
 ذوى مفازة بسبب كلاتهم على طريق الاستعارة بالكناية واثبت لها المباهاة تحميلا والمعقود الوزارة  
 والامارة قد استقر في مقرة وكلمت بذاته ولعل وجه جمع تيجان الحمل اشارة الى خيارته جيم وجوه الوزارة والامارة ولي

فعبيل من الولاية من حد حسب في التاج الولدية والى شدة النعمة التي فتح الواو وهو الوجه ويجوز كسرها  
 الولدية ووست شدة والبنت ولي كسر الواو وهو الوجه ويجوز فتحها ففعل هذا الصواب الى ذكر  
 في شرح المواقف في الاسماء المحسنة الى النضير وقيل هو بمعنى المتولى الامر والقائمة به <sup>الكل</sup> لا يلحق جمع البنية  
 النعمة والنعمة عطف نفسي له شبه هبة تربية للعلماء وترويح للعلوم وحفظها عن الضياع هبة من اخذ  
 يد آخر عند المزلقة وحفظه عن الوقوع فيها قوله اخذ اليك العلماء والعلوم استعارة عن ثبوت العلم  
<sup>بالتن</sup> <sup>من</sup> العلم الصغير يقال له البيرق وفي اختيارها على الاعلام اشارة الى انصافه من اسم الشرع صغيرا كبيرا  
 والوسوم جمع رسم وهي العلامة عطف نفسي كالولاية ويجوز ان يحذف اولها هو شعار الاسلام حاتم ابا حاتم  
 والنراء المعجم اسم فاعل من يجوز وهو الجمع حارة يجوز حوزا وحيازة والماتر جمع مائة بفتح التاء وفيها وهي المكرة  
 لانها توترى تدكر وتوترها قون عرقن يتحدثون بها والمفاخرة جمع مخففة بفتح الحاء وصمها المأثرة فهو تدبر  
 الاول من غير لفظ التفسير ويجوز ان يراد بالاول المكارم الحسنية ومن الثاني النسبية يقال فخرته <sup>فخر</sup> اذ اكنتم  
 منه ابا واما الاول والآخر يدل على الرياسات اللامعوض عن الضمير حادى اول الرياسات واخرها وهو كناية  
 عن احاطة جميعها والمدارج جمع مدحجة بفتح الميم وهو المذهب والمسلك النقاد فعال للمبالغة من نقدت  
 الدائم اذا خرجت عند الزيف والمعاريج المصاعد جمع معرج من عرج في الدرجة ارتقى والوقاد المشتق  
 من جدر بطوق بفتح الطاء وسكون الواو والوسع والطاقة وقوله بل عرجا له مكان اعزاء خارج عن  
 الامكان لانه لا يراه غود الصيت الذكركم الجليل الذي ينتشر في الناس اصله من الواو انقلب لا لكسار ما قبلها  
 كانهم نبوة على فعل تكسر الغاء للفرق بين الصورت المسموعة وبين الذكركم العلوم وصيت جلالة فاعاد بديل واوهم  
 مفعوله وما في الخيل نافية والخيل والخيلة يتداشن طيف الخيال محببة بالنوم يقال طاف الخيال الطيف طيفا  
 مطافا والخيال صورتي كما يجوز ان يبينندو السامى اسم فاعل من السمو هو العلو والناظرة مبالغة في المنظر  
 والديوان صاحب الدفتر المذكور واصل ذلك الدفتر من ذلك الكتاب جمعة وقرنت بعضه الى بعض يعني الوزير  
 ينظرون اليه انما ترقين لما يأمرك وقد يقال هو مبالغة في الناظر مع الخلفاظ والديوان بمعنى الدفتر كما في نحو شغل المطا  
 اصف علم وزير سليمان عليه السلام استعارة للمدح باعتبار وصفه المشهور من كونه وزير اعظما نافذ الحكم  
 لحاسر الافعال ومكارم الاخلاق طرأ بضم الطاء وتشديد اللام المهملة اي جميعا والضمير في راجع الى كونه هو  
 الفضل فاعل كفو الباء زائدة وبها مفعوله ويجوز عكسه الباء ليست بزايدة كما في قوله صلى الله عليه وسلم كفى بالمرء



انما ان يحدث كما سمع والباء في بكاءه اما الملازمة فيكون الجار والمجرور حالا من المبتدأ المحذوف اعني  
 هو والسببية وفي الاوج حال مضمير كامل قدم عليه رعاية للوزن بدخول المبتدأ المحذوف اي هو ملتبس بالجار  
 والسببية بدخول كامل حال كونه الباء في الاوج والزائد بالراء والحاء المحذوفين الراء المهمل من زجر الواد <sup>متب</sup>  
 جد وارتفع والنوال في العطاء والباء كما عرفت في بكاءه في كل علم متعلق بمجرى قال تعالى في العلم اي تعلم وتوسع في  
 فن متعلق بمجاليه اي بازائه وعالمه بفتح اللام اي من الله العلم بكل العالم سبحانه اسم رجل من بني وائل كان احيانا  
 يلغا يضرب به المثل في البيان عي على وزن فعل من العجايب من العي على خلا والبيان وقد عي في ما اقمه  
 وعي ايضا فهو عي على وزن فعل على وزن فعل ومعنى بفتح الميم وسكون العين للمحلة معن ابن سرائد  
 الشيباني كان اجد العرب والبلوغ وهو الوصول من جد نضرم النخل في صند الجود والافضل  
 الحصان التدبير في الحران ينظر الى ما يؤول اليه عاقبة في والثاقب للمضي ترك مفعول يبذل فصد <sup>لغير</sup>  
 ليس عيسك لفظه مؤكدة له ولذا ترك العطف فكانما الفاظه من ماله فحق الانتفاع والبذل فيه اشارة الى  
 الانتفاع بالناس حاله وبذله اياه امر مقرر لا ريب فيه والراحم ابنوه كرون الجينات جمع وجهه مثلثة الواو <sup>كثرة</sup>  
 الجيم ما ارتفع من الحدين متبرقع اسم فاعل من تبرقع اي لسر البرقع في جعل افعاله مطلقا برفع الانوار اشارة الى  
 ان جميع افعاله جملة فتاهاض من الغشور كندة شدة من يضر وترك المعلق للقيم الغرض بياض في جهة الفرس  
 في الدرهم وغرة كل شئ اوله والوجه فعل الاول استعارة بالكناية وتحصيلية وعلى الثاني حقيقة والمقصود  
 عاودة باسماها لغيره داما وفيه من المبالغة ما لا يخفى في مدين قرية شديدة ليل السلام والمار جمع مارية  
 وهي المونة اضافة للتدبير اليه من قبل كحب الماء والماء والسقي ترسيم لذلك التشبيه والامة الجماعة وضمير منه الماء  
 وفي قوله له نعم وما ورد في مدين فجد عليه امة من الناس يسبقون فان رجع عطف على الحققة والسمالك كوكبان يليران  
 من اوت السمالك الاعراب والسمالك الراحه واصافته الى القول كحب الماء وكذا كوكب المل ولا يخفى ما ذكر السام  
 والكوكب البروج والنشوت من لطافة تلازم الشعرى والله ولي الاعانة وكفى به وكلاهما تان استا ثباتا لا فتاء  
 في استعانة به تعالى والتوك على اوردته دفعا لما بوه ما سبق من النجاة في حصول الحمل الى قبول المهد ورح كتابه  
 رب يسير يا خير قوله في التحرير في الصحاح التحرير العالم المتقن ونقل عنه التحرير بالبلغ والعلم كانه غير الشيء علما وعلا  
 وتقال نخب كتابا كذا علما اي علمه من العلم كذا ذكره الجار بردي في شرح الكشاف وما يقال انه لفظ يوناني  
 في غير ثابته انتهى يعني التحرير بالمعنى المذكور ما خوذ باعتبار اصل اللغة من التحرير وهو في اللغة مثل الذبح في الحلق



والمناسبة الغلبة وانما قال كانه لعدم الجزم بالاختصاص ان يكون موضوعا لهذا المعنى بالاصالة لكن تقيم  
 الجزم بحيث يشمل العلم والعمل ما لا يظهر له وجه له من المأخوذ في التحيز ليس الا كمال العلم ولعل المراد به زيادة العلم  
 وتكراره فان لا تقا والبلوغ الى الكمال لا يحصل الا بها قوله عاملا اي جزاؤه على عمل المعاملة ههنا بمعنى العمل  
 اختارها للتجدي وللبالغة طلبا بلطف سمي جزء العمل عملا بطريق المشاكلة ثم بني منه صيغة المفاعلة والخطير قاله  
 قدر كذا في الصحاح قوله بعد فاعني نعم بالتسمية كلمة ماصدرية وفي زيادة لفظ التيمم ابتداء الى المتعلق الحقيقي للباء  
 في نعم الله عتروك اعني طلبا ومبركا وما قيل من متعلق الباء ابتداء ليس معناها الحجاز والمجرب وظرف لغو وقع لفظ  
 للملابسة بل المراد به ظرف مستقر واقع موقع الحال والعامل فيها ابتداء كذا افادة الشرح في حواشي التلويح ووجه ذلك  
 بالحق التبرك في تصنيف الكتاب كله باسم الله لا مجرد اول قوله في تعقيبها اي في ذكر الحمد بعد التسمية فان  
 ما دخل الباء هو المعقب فان قلت هذه العبارة بعد قوله بعد فاعني نعم بالتسمية مستدركة قلت بما يتوهم من ذلك  
 ان النكات انما هي في ايراد الحمد بخصوصه ليس كذلك فإيراد التمجيد مطلقا بعد التسمية يتضمن النكات المذكورة  
 وارقات النكات انما هي في ايراد التمجيد بعد التسمية واختياره على شئ آخر من غير ان يكون للذكر التسمية مدخل فيجوز  
 ان يكون معنى العبارة المذكورة قال من بعد التسمية الحمد لله ولم يورد بعد شيئا آخر كذا اعني ما قاله الفاضل  
 الهروي في حواشيه على المطول ان معنى قوله افصح كتابه بعد التيمم بالتسمية بحمد الله انه افصح بعد التيمم بالتسمية  
 ولم يورد بعد شيئا آخره ولا خفاء في ان الجمع لم ينقد على انه لا بد من ذكر الحمد لله بعد التسمية ولا يذ كر هذا  
 امر اخرج على انه اذا ذكر الحمد ذكر بعد التسمية على ما يدل عليه كلامه انش في التلويح وان ليس الا بمثال  
 بالحدشين في ذكر الحمد دون امر اخرج في ذكرها قال الحاشي للرفق انما ذكره بعد قوله بعد التيمم بالتسمية  
 لانه لا فتداء في تعقيب التيمم بالتسمية بالحمد اذ لا معنى للتيمم في حق الملك المجيد اقول كذا الفاضل  
 في تفسير الفاتحة بعد حمل الباء في التسمية على الملازمة هذا اي التسمية وما بعده الى اخر السورة مقول على  
 العباد فعل هذا يتحقق تعقيب التيمم بالتسمية بالحمد في الكلام المجيد دون لزوم التيمم في حق الملك المجيد ثم  
 يخفى على ذي فطنة ان كل واحد من النكات مستقل فان التعقيب اسلوب الكتاب المجيد وما انفق عليه  
 وان لم ينقد ذكرها وفيه امثال مجدي لا ابتداء فلا حاجة الى ما قيل ههنا امور ثلاثة احدها ابتداء بالتسمية  
 والثاني تاخير التمجيد من التسمية والثالث الجمع والتمجيد في الاول عمل بما شاء وفي الثاني اقتداء بأسلوب الكتاب  
 الثالث امتثال الحدشين وما ذكرنا ظاهره ليس هو التمجيد بعد التسمية على ما فسر بعض المفسرين خروا للجماع كذا انما

على التعقيب ما لزوم عدم الامتنان ثم قد لا يصح بعض شراح البخاري بأن في صحة حديث التوحيد مقال  
فلا يصلح للجمعة وفلا قد كتب رسول الله صلعم الى الملوك وكتبه للقضا يا مفتحة بالتمنية دون التوحيد ولا ذكر  
الامام النوفلي اول شرح المسلم اما بدا بالحمد كحديث ابي هريرة رضي الله عنه كل امرئ ذي بال لم يبدأ في بحمد الله ثم  
فهو انبوه في رواية بالحمد وهو قطع وفي رواية اجزم وفي رواية يذكر الله وفي رواية لبسم الله الرحمن الرحيم ثم ذكر في  
باب كتابه صلعم الى هرقل بالتمنية فقط فعلم المراد بالحمد ذكر الله لا صلعم صدر الكتاب بالتمنية دون التوحيد وهذا  
ذهب الشيخ ابن الحارث الى اللفظ الحمد انما يحتاج اليه في الخطب ون الرسائل والوثائق وكان المحقق ابا  
صفات الكمال وهو حاصل في التسمية واعتبر الفاضل الجلي على هذا الوجه بان انما يتم لو كان عبارة الحمد بحمد  
نعمالي اما اذا كان بالحمد لله على ما سمعنا من الاستاذين فلا يتم الامتنان الا بدكر العبارتين قول لا يخفى انه ليس  
بالحمد الله هذا اللفظ خاصة بل يؤدي موداه والام يكن المبسك بحمد الله وغيره مبتدأ بالحمد لله ومقتضى  
انه خلا فالمقرر عند الكل على انك قد سمعت اختلافات الروايات فوجه الجمع ان يحل في كلها على اظهر اوصاف  
الكمال قيل المراد بالامور في الحديثين هو الابتداء بهما دون التعقيب فلا يتحقق الامتنان الاقل ان اراد بقوله ان  
الامور بالابتداء مطلق الابتداء سواء كان في ضمن التعقيب ولا شك ان التعقيب يستلزم الامتنان هذا المعنى وان  
الابتداء بشرط عدم التعقيب فهو باللسان ممتنع ولذا قيل ان الامر بالابتداء بهما امر بالتعقيب ولا يتحقق الا  
الذكر بهما بدو التعقيب قوله وما يتوهم من تعارضهما لا وجه التعارض ان البدو والابتداء معناه البعد  
ومعنى بدو التأكيد اجعلته في اوله بناء على الحجاز والمجور واقع موقعه من قوله هو يقتضيه بالامر  
بالحمد الحديثين يقول العرب لا تحزن فروع قوله اما يحل الابتداء على العرفي لا على البديهي بل الابتداء في  
الحديثين العرفي وهو ذكر الشيء قبل المود وهذا امر مذكور في الابتداء بهذا المعنى بامره من حيث التسمية والتعظيم  
وهذا المعنى قد تحقق في ضمن الابتداء الحقيقي وقد تحقق في ضمن الابتداء الحضائي فلاحاجة الى اقول الفاضل الجلي من  
المراد بحمل الابتداء الواقع في حديث الحمد على العرفي اذ هو تخصيص بلا فائدة بعيد عن عبارة المحققين ان المناسب ان يقول اما يحل  
الابتداء في احد عني محقق وفي اخره على العرفي اواله من قوله اذ عمل احدهما على الحقيقي المراد بالابتداء الحقيقي ما يكون بالنسبة  
ما حله وبالحضائي ما يكون بالنسبة الى البعض على قياس معنى العصر الحقيقي والحضائي فلا يرد ما قبل كونه لا بد من التسمية  
حقيقا غير مطابقة الواقع اذ الابتداء الحقيقي انما يكون بالاول اجزا التسمية لا بالابتداء الحقيقي بالمعنى المذكور لا ينافي ان يكون بعض اجزا  
تصفا بالتعدي على البعض كما ان تصاو القرآن بكونه في اعلى مرتبة البلاغة بالنسبة الى ما سواه لا ينافي ان يكون

بعض سورة بلغ من بعض قوله ولما جعل المبدأ لا يعني ان المبدأ بالابتداء في كلام المحققين لا ابتداء الحقيقي والمبدأ في  
 قوله بسم الله ومحمد الله ليس صلة الابتداء بل هو للاستعانة فيصير المعنى الربك امر ذي بال لم يبدأ ذلك الامر  
 باستعانة التسمية والتحميد يكون اجزء واقطع ولا يخفاء في انه يمكن استعانة في امرين امور متعددة فيجوز الاستعانة  
 بالابتداء ايضا بالتسمية والتحميد بل بامور اخر لكن يلزم ان يكون شئ من المحمودة والبسملة جزء من المبتدأ اذ لا يجوز  
 الاستعانة في الشئ بحجة اذ لا يكون اجزاء الشئ الله له ويمكن ان يلزم ذلك و مراد عن الجزئية فعليه البيان يلزم قوله  
 التاديب بسم الله محمد الله لكونه السيد الشريف قد مر في نحو ان الشافعي ان كون اسم الله الله ليس الا باعتبار  
 انه يتوسل اليه ببركته فقد رجع الى معنى التبرك وقد رجع الاستعانة بانه يدل على الفعل بدون اسم الله فلا  
 فهو اولى من هذه الحجة من الحمل على التلبس قيل فيه نظر لان الكلام في الابتداء مستعينا بامرين في الابتداء مستعينا  
 بامرين وان لم يكن الاستعانة في تناف وهو هنا كذلك لان الابتداء مستعينا بالتسمية يوجد ان التلفظ بالتسمية  
 دور الابتداء مستعينا بالتحميد بالعكس قول كلام الابتداء شئ بالاستعانة التسمية يوجد في التلفظ بها  
 فان الاستعانة بها تبقى وتتم الى تمام الامر للمشروع فيه وكذا الحال في الاستعانة بالتحميد اذ ليس الاستعانة بها الا  
 بالتبرك المحمل بذكرها وهو باق من اول المشروع فيه الى اخره ولو كان الاستعانة في التلفظ فقط يلزم ان  
 لا يكون الامر الذي شرع فيه متصلا بذكر التسمية مستعانا بها لعدم وجود اللفظ بالتسمية في وقت المشروع في  
 ذلك الامر نعم هذا الاعتراض جار على تقدير الملازمة على ما يأتي مع دفعه ولعل منشاء الاعتراض توهم الاستعانة  
 بها مثل الاستعانة بالآيات الصاعية حيث ينقطع الاستعانة عن تركها واجاب المحقق المدق بأن معنى الابتداء  
 مستعينا بالتسمية والتحميد الابتداء حال كونه المبتدأ بحيث كان قد وقع منه الاستعانة بها لعدم تحلل ذلك بين الابتداء  
 وذكرها قوله اول الملازمة اه ان يجوز ان يكون المبدأ في الحديثين للملازمة فالابتداء محمول في كليهما على حقيقة يكون  
 المعنى كل امر ذي بال لم يبدأ متلبسا باسم الله ومحمد يكون اجزء واقطع ولولا ذلك الامر ولا يكون ذلك الشئ اول ذلك  
 امر متلبسا حيز الابتداء بها يكون اجزء واقطع قوله ولا يخفى الملازمة اه دفعه لا اعتراض مقدّم وهو ان يقال التلبس  
 بها حين الابتداء محال لان التلبس بها لا يتصل الا بذكرها وذكرها معا محال فلو ابتداء حين ذكر التسمية والتلبس  
 بها لا يكون متلبسا بالتحميد ولو عكس لا يكون متلبسا بالتسمية وحاصل الدفع ان الملازمة معناه  
 الملازمة لا اتصال وهو علم يشمل الملازمة بالشيء على وجه الجزئية بان يكون ذلك الشئ جزءا من ذلك الامر ويشمل الملازمة  
 بان يذكر الشئ قبل ذلك الامر بان تحلل زمان متوسط بينهما فيجوز ان يحمل المحمودة من التاديب على ذكر التسمية قبل المحمودة

بادئاً زمان بينهما فليكن الابتداء ان تلبس المتبتدئ بهما اما التلبس بالتحديد فقط لا ابتداء بعينه ان  
 التلبس بالتحديد لا ابتداء الامر بعينه ابتداء التحديد لكونه جزء منه واما بالتسمية فلكونها مذكورة قبل بلانق<sup>سط</sup>  
 زمان لم يرد المحشى بقوله فيكون الابتداء ان التلبس بهما ان الابتداء ان المصاحبة والمقارنة بهما حتى يرد  
 ان كل واحد من التسمية والتحديد زمان لا يمكن اجتماعهما في زمان واحد فالتلبس بهما قبل التلبس بالآخر فكيف  
 يتصور مقارنتهما ومصدر حبة ما في الابد والحدث المدقق وفيه ان كان الملازمة التي هي المعنى الباء بمعنى الاتصال  
 محل بحث مع ان انظر المقتض من الحديثين على تقدير الملازمة المتبتدئ او المتبتدئ بهما الملازمة لا ابتداء بهما اقول  
 ذكر الشيخ المحقق جلال الدين السيوطي في شرحه للايقين قال اصحابنا بقاء الملازمة نوعان احدهما الباء التي لا يصل  
 الفعل الى مفعوله الا بها نحو مرت بزيد لما التصق المور وبها يفرب منه رداً يجعل كانه متصق بزيد والاخر الباء  
 التي يدخل على المفعول للانه في فعله ذاك كانت اعيد مباشرة الفاعل للمفعول نحو امسكت بزيد لاصول امسكت بزيد  
 فادخلت الباء ليعلم ان الباء اكدت ايداً في مباشرة ما لا يجزئها امسكت بزيد بدون الباء فانه يطلق علم  
 المنع من التصرف بوجه من غير مباشرة انتهى فعلم ان بقاء الملازمة تستعمل بمعنى الاتصال بالفضل كما في مرت بزيد  
 وبمعنى المقارنة والمباشرة بخول كما في امسكت بزيد فاندفع البحث الاول واندفع ما اوردته بعض الفضلاء ان  
 بقاء الملازمة تستدعي صدق الفعل عرفاً على الفعل الذي هي في جزه وتعلق بمفعوله حال تلبس بحجرها ومن  
 البس المكشوف وان ذلك ياتي عن وقوع الابتداء بالجور وعلى وجه الجزئية فالجزئية من المتبتدئ غير منافية كما علمت  
 امسكت بزيد من الجور وفي غير التلبس والجزئية من الابتداء غير لازم واما ما ذكره بقوله مع ان الظاهر اقول  
 قد علمت ان الباء تلبس بالمتبتدئ مع المتبتدئ الملازمة بسان بالابتداء والابتداء ملازمة  
 فلو كان ملازمة بهما واعلم ان ما ذكره المحشى فانه هو في تقدير ان الملازمة الحقيقية اما اذا حمل على الملازمة  
 بمعنى التبرك بهما كما هو المقص فلا حاجة الى جعل احدهما جزءاً كما لا يخفى ثم اعلم ان وجه الملازمة انما يجري فيما  
 اذا كان للابتداء ما يمكن ان يكون احدهما جزءاً من ولا يجري في نحو الذبح والاكل وما قيل ان التلبس على وجه  
 الجزئية يفوت وهو المقص من حمل الباء على الملازمة اعني التلبس باسم الله تعالى في تمام التصفية ففهم ان المحشى لم  
 يعين جزئية بتسمية بالجزئية ان يجعل جزءاً للملازمة في التصفية المحم عليه الاستلزام الجزئية المفعول الملازمة كوحمل  
 زودا اذ ليس تلبس بهما الا التبرك والتميز ولا مدخل في هذا الجزئية والجزء قال المحشى للندقق معنى كون  
 لا ابتداء ملازمة بهما ان الابتداء وقع حال كونه المتبتدئ بحيث كان قد وقع منه الملازمة وان كان جزءاً لا صلة

ولا يخفى ان قولهم وقوع الابداء بالشيء اى يابى عن هذا التوجيه فانه يدل على الاتصال قسم من المبادىء  
ويمكن ان يوجه كلام المحشى ويكرر المبدأ بالتبليغ هو المصاحبة بان المراد بقوله ان الابداء ان التبليغ  
انما ما ابتدأ زمان التبليغ به لان الابداء الذى هو عينه ان التبليغ بالتحليل ملاحظ للابداء الذى هو التبليغ  
بالحرف الخفى من التسمية فيكون الزمان الذى فيه الابداء وهو الزمان المتركب من ذين اثنين هو عينه  
التبليغ كما لا يخفى لكونه يابى عن هذا التوجيه ايضا قوله الظان الباطنة التوحيد عني الباقي فوله مجازا  
انه اتصال معنى التوجه اليه الجار والمجرور ظرف لغو سواء كان الباء الظرفية فيه كما يشعر به عبارة المحشى اوله لصاق  
ما خذ من صلة الشيء اذا ربطته باخروها هو الظاهر لا يحتاج الى التكلف الذى يحتاج اليه المحشى الذى جعل المبدأ  
لان معنى التوجه المتعلق بالباء الالف فانه استقلال بمجرورها يقال توحيد بابه اى مستقل وقدر به معنى التوحيد  
الذات المنفرد بمجالات الذات بمعنى عدم شركة الغيرية واستقلاله به من غير ملاحظة الثبوت بدو من صنع او كمال  
وان افكر اعتبارهما لانه خلاف الاستعمال كما نقل عنه ولا يقصد به معنى الكمال ولا عدم دخول الغيرة في ثبوت الوجود  
بل مجرد الاستقلال وان افكر اعتبارهما هما فوله والذات الجليدة على نهج اى يكون اضافة المجال الى الذات  
اضافة الصفة الى الموضوع كما في حصول الصورة نقل عنه فعلى هذا في رد على قلاء المعترلة حيث قالوا ان ذات  
الواجب وذات الممكنات متشاركة في تمام الماهية انتهى قال بعض الفضلاء هذا الرد انما يتم لو كان المبدأ بالذات  
قوله والذات الجليدة الماهية الكلية اما لو كان المبدأ ما يقابل الصفة اعني الماهية الشخصية القائمة بذاتها فله  
لا معنى لوصفه بالي التوحيدي اذ كل احد منفرد بذاته الشخصية فحين يكون المراد الماهية الكلية ويتم الرد  
ويحتمل ان يكون المبدأ بة اى يكون المبدأ بة فاعل الفعل بدخول الباء حال قيامه بكونه بصالة اليه الجار والمجرور  
ظرف مستقر حال عدم ضمير للتوحد في معنى التوحيد بمجالات الذات المتعقبات لوجده حال كونه ملتصقا بالذات  
وبما ذكرنا من معنى الصلة اتصال الفعل الى ما جاور الباء ومعنى المبدأ بة تبليغ في علمه وانه على الاول  
لغو على الثاني ظرف مستقر ظرف وجه التقابل بين التوجيهين وان دفع ما قاله الفاضل المحشى من ان يبقى هنا بحث  
الباء ما جعلت المبدأ بة بمعنى ان يكون المبدأ بة سواء جعلت ذات التوحيد او لم يجعلها فاجب جعلها المبدأ  
قياما لكونها محتملة وانما قلنا ينبغي ان يكون المبدأ بة ان الباء الهاء عن مذكورة في علم التوحيد والمناسبة هو معنى  
الاتصال او معنى الظرفية وظاهر معنى المبدأ بة من قبيل الاتصاف حتى لم يجز اذ لم معنى مغاير الابداء فلهذا  
اذا كان الباء الالف لا بد لاختيار صيغة الفعل من لينة لان كلمة الباء في صيغة تعلق اعني الزحلة اما بمعنى الصورة

بدون صنعة كما في تحريفي قولهم يحجر الطير اي صار يحجر بلا عمل ودخل من الغيب الطير ومعنى الصيرورة ان كان هو  
هو الكون والادنى او فلا اشكال في تصادفه تعالى وان كان هو الكون مع الانتقال فلا بد من تجديده عند  
لا سيما الله تعالى في اختيار صنعة المتوحد على الواحد اشارة الى ان تصادفه بالوحدة من ذاته ليس للغير  
مدخل فيه بخلاف الواحد قوله واما للتكلف اي اما ان يكون صيغة الفعل على تقدير الملازمة كما في قولهم تورع  
فلا ياي اخذاه على كلفه ومشفقة لا على طبعه وهذا هو في ذاته تعالى فوجب ان يحمل على لازمه اعني الكمال المان <sup>الفعل</sup>  
الذي يحصل بالكلفة <sup>على</sup> يكون وجه الكمال في اختيار المتوحد على الواحد اشارة الى تصادفه بالوحدة الكاملة <sup>بجمله</sup>  
الواحد فانه غير مشعر به فقل عنه المعنى الاول من فروع التكليف ولهذا المصلحة ارباب اللغة مع مستقلاد واما  
قابله ههنا لا ريب فيه صفة زائدة ليست في اصل التكلف انتهى فيه دفع لما قيل ان الصيرورة ليست <sup>للفعل</sup>  
حقيقة عند رابها في اللغة فينبغي ان يقتصر على التكليف لوجه الفرعية الفعل الذي يكون على وجه الكلفة  
والشفقة فيزوم صيرورة الفاعل من حال الى حال وتستعمل صيغة التكلف في الصيرورة مطلقا وهو الغلب في  
استعماله على ما ذكره الشيخ الرضوي في شرحه للشفقة ولذا قدم المحقق هذا التوجيه لكونه معناه ههنا خصوصية  
كونه بدون صنعة وهذه ليست متحققة في اصل التكليف بل يكون بالصنعة قطعا فلذا صححت المقابلة بينهما وما ذكرنا ان  
اقال المحققين في ذلك ان كون المعنى الاول من فروع التكلف محلا بحيث قوله فعنى التوحد بجلال الذات لا تصادف  
بالوحدة الذاتية اي على تقدير ان يكون الباء الملازمة وصيغة التوحد بالصيرورة اعني الكون معنى المتوحد <sup>المقصود</sup>  
بالوحدة التي منها هذا الذات مع ملازمة جلال الذات وعلى تقدير ان يكون للتكلف اعني الكمال معناه <sup>المقصود</sup>  
بالوحدة الكاملة وهي الوجه في الذات والصفات بلا مدخلية الغير مع ملازمة بالذات نقل عنه  
عن الصفات السلبية وبها كمال الوحدة واما على تقدير حمل على الكون فلا  
على تقدير كمال المحل <sup>بجمله</sup> الباء للبيان انتهى وذلك لاجل الجارية فالذات مدخل في التصادف بالوحدة الذاتية  
فيلزم ان لا تكون ذاتية وكذا لا يصح عطف الكمال عليه هذا نهاية تحريرو كلام المحققين موافقا لظاهر عبارات  
وحواشيه قال القاسمي في تعليقه ان معنى قوله فمحيى ذاته انه مجرد ان يكون الباء صلة اولاد  
ان صيغة الفعل بحسب اللغة اما الصيرورة مع الصنعة نحو قطعة فقطع وبدون الصنعة نحو يحجر الطير واما التكلف  
وما استعمل على صيغة الفعل اشارة تعالى على الحقيقة اللغوية سواء كانت صيرورة او تكلفا ونسبوا عنها بان  
على الكمال كما قبل في المتكبر ومحوه حقيقة الفعل في الكمال دون الصيرورة او التكلف اما استعماله الصيرورة

قوله فمحيى ذاته  
بجمله  
بجمله  
بجمله



أما الصيرورة بدون الصنع فلا بد ان اراد معناها الحقيقة أي الكون مع الصنع والتكلف فبطريق الانتقال بالبحر والنزول  
 فهو ايضا وأما اذا اراد مطلق الكون فلا بد للصيرورة ان تستعمل في اللغة الاعلى نحو اشد فلا يجوز اطلاق صيغة الفعل بمعنى الصيرورة والتكلف  
 على الله تعالى واذا كان صيغة الفعل في شأنه تعالى محمولة على الكمال بمعنى التوحد مجازا للذات على تقدير ان يكون الماء صفة <sup>نفسا</sup>  
 بالوحدة <sup>الذاتية</sup> الكاملة غاية الكمال انصافا كما لا غاية الكمال وعدم شركة الغير في جلالاته او ذاته الجلييلة او الانصاف بالوحدة  
 الكاملة مع ملائمة حالها للذات على تقدير ان تكون الملازمة انتهى قول لا يخفى انه تكلف محض لوجهه اما اولا فلا بد  
 لوجهه من ظهور كونه المباشرة للتوحد كانه على كلا التقديرين خرج اجزالي حمل صيغة التوحد على الكمال واما ثانيا فلا بد  
 قوله تعالى عنه اياه لا يخفى على ذي الفطنة اذ المناسب ان يقول وصيغة الفعل بدون التفريع واما ثالثا فلا بد  
 قوله بدون صنع مع تقويته بقوله كقولهم بحر الطين الى قوله ومنه التكوين التولد يصير مستدركا اذ يكفي ان يقول وصيغة  
 الفعل اما للصيرورة واما للتكلف بل محل على هذا التقدير لان اتم صيغة الفعل مجسب الاستعمال مختص في الصيرورة  
 بدون صنع وفي التكلف بل هو مستعمل للصيرورة مع الصنع بل بعد ان آخر ايضا فتبيده بقوله بدون صنع كما بيده  
 اول دليل على انه اراد الصيغة التوحد محمولة في شأنه تعالى على الصيرورة بدون صنع كما لا يخفى على مراد اطلوع  
 بأسلوب الكلام واما رابعا فلا بد من مناسبة بين الصيرورة والكمال حتى يحل في شأنه تعالى عليه واما خامسا فلا بد  
 اذا كان قوله الانصاف بالوحدة الذاتية استشارة الى معنى التوحد على ان يكون الباء صلة يكون ما سبق من قوله  
 التوحد مجازا للذات عدم شركة الغير في جلالات الذات في الذات الجلييلة مستدركة على ان حمل قوله الانصاف  
 بالوحدة الذاتية على ذلك التقدير تكلف بارد غاية البرودة نرفقا ولما حملها نحو انشائي الكمال المطلق فهو واجاز ايضا  
 لكن حملها على الكمال اولى وفي حملها على الكون المطلق ليس باعتبار التجوز بل بتبعية المعاني فيكون حقيقة  
 قاصرة وليست شرعية واجبة اولوية المحل على الكمال مع ان موداهما واحدا المصنف على تقدير المحل على الكون  
 الملتصفا بالوحدة التي ليس للغير مدخل فيه بل مشاهدا ذاته وعلى تقدير الكمال الملتصفا بالوحدة الكاملة وهي التي  
 تكون في الذات والصفات ولا يكون للغير مدخل في الانصاف بل المحل على الكون ولا يعمل بالحقيقة <sup>التي</sup>  
 بخلاف الكمال فانه مجاز بذكر الملزوم واردة للذات بل قوله الاولى كوالضمير في العلم الاحتمالات  
 اربعة لا ضمير محجبه اما ان يكون لله اوليوية وعلى كلا التقديرين ما ان يكون انصافا الساطع الى الجمع من <sup>الضياء</sup>  
 الصفة الى موصوفها ففي تقدير كون الضمير لله تعالى يفيد ان نبينا اعظم من آياته سائر الانبياء اذ يصير <sup>المعنى</sup>  
 المؤيد بساطع من بين جميع حجج الله تعالى المعجزات الدالة على صدق الانبياء فان الحجج انما يقال باعتبار العظمة

على الخصم أو المولى جميع حجة الساطعة بناء على أن الجمع المضاف يفيد الاستغراق على ما تقرر في الأصول فلو  
 كان غير نبينا هويدا بالحجة الساطعة لم يكن نبينا مويلا بالساطع من بين جميع حجج الله تعالى إذ جميع الحجج الساطعة  
 لكن عبارة المحتشى بإظارة التقدير لا ولا عني كون الضمير لاجمعا إلى الله تعالى وإضافة الساطع إلى الحجج بمعنى  
 حيث قال ليفيدانية نبينا ولم يقل يات نبينا وعلى تقدير أن يكون الضمير لمحمد صلى الله عليه وسلم ينبغي أن يحل إضافة الساطع  
 إلى الحجج على إضافة الصفة إلى الموصوف ليفيد التمدح بأن نبينا مويلا بجميع الحجج جميعها ساطعة مجتزا عما إذا كانت  
 مرفوعة عن هذا التمدح إذ يصير المعنى المويلا بساطع من بين جميع الحجج التي أظهرت على يد بكة مدح فيه إذ سائر  
 الأنبياء أما مويلا بحجة ساطعة من بين جميع حججهم أو بحجهم متساوية فيلزم تساويهم معه أو فضلهم عليه لذلك  
 المحتشى على تقدير كون الضمير لمحمد صلى الله عليه وسلم قوله الساطع حجج من قبيل أخلاق ثياب أو بما ذكرنا من دفعه أقبل أنه على تقدير  
 أن يكون الضمير لله أفادت ثنائية نبينا أعظم من آيات سائر الأنبياء أنما يتم إذا كان في العبارة استعارة بآيات  
 الأنبياء لم يؤول وأما مثال هذا البراهين في السطوع والظواهر أنها غير مشعرة لأنه إذا كان الجمع المضاف  
 للاستغراق كما هو لا كثر فاشارة العبارة بها ظلالا المتبادر من السطوع من بين جميع الحجج أن يكون سطوعه بالنسبة  
 إلى كلها كما يقال هذا الشجر مرتفع من بين الأشجار أي بالنسبة إلى كلها نعم أنها لا تدل عليه بطريق القطع لكن  
 المقام حطائي يكفي فيه الظن والاحتشائي المدقق في توجيه قوله ليفيدانية نبينا أعظم من آيات سائر الأنبياء على  
 المراد بأفراد الحجج التي سمعت هي بالقياس إليها حجة كل واحد واحد من الأنبياء بأن يكون جميع حجج هذا النبي فردا  
 حجج بني أخرفد آخر وهكذا فكان قال بساطع جميع حجج الله التي أكرم بها الأنبياء وعلى الإضافة للاستغراق  
 واللام تفيد أعظمية آية نبينا على آيات سائر الأنبياء على ما لا يخفى وليس المراد كل واحد واحد من حجج الله مطلقا  
 ولا كل واحد واحد من حجج الأنبياء كذلك إذ يصير المعنى المويلا بساطع جميع حجج الله وأن كان بعضها حجج نفسه  
 وسر لا يفيد سطوع جميع حجج بل سطوع بعضها والمقصود هو الأول على ما نقل عنه في المحاشية على قوله فبساطع حجج  
 من قبيل أخلاق ثياب من قوله فالمعنى الحجج الساطعة فيدل على سطوع جميع حجج أقول ولا يخفى أنه لا حاجة إلى تكلف  
 اعتبار جميع حجج بني حجة واحدة وجعلها فردا من الحجج التي سمعت بالقياس إلى بل الظاهر المراد كل واحد واحد من حجج الله  
 تعالى التي جاءت بها الأنبياء وأما عدم أفادته سطوع جميع حجج نبينا فلا يفيد أن المقصود التمدح وإظهار  
 شرفه عتبة على سائر الأنبياء وهو أصل لا حجة ساطعة على جميع الحجج وإن كان بعض تلك الحجج حجة نفسه فلا  
 حجج سائر الأنبياء ويدل على ذلك قوله ليفيدانية نبينا بأفراد لفظ الآية وما نقل من المحاشية على قوله فسا



حجة انما هو على تقدير ان يكون الفهم المحمدي فانه لو لم يحيل من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف ولا يفيد التمهيد  
 واظهار شرفه على سائر الانبياء على قرأنا فاما قوله اما على توهم اما ان القرنيين توهم اما وقد يرها  
 ان معنى التوهم حكم العقل بواسطة الوهم انهما مذكورة في النظم بواسطة اعتبارها به في مثال هذا المقام فيكون  
 كذا وما معنى التقدير انما قد رآه في ويجعل في الاحكام كالمذكورة فهو حكم متعلق بالقرنيين في الجملة كلا الوهمين ذكرهما  
 السيد قدس سره وتبع من جاء بعده لكن الشيخ الرضوي صرح بان تقدير استطراد يكون بعد الفاء امر او ضمرا وما  
 قبلها منصوبا به كقوله تعالى وربك فكبر والوالى ايقال بيان الفاء اجراء الظرف مجرى الشرط كما ذكره الشيخ <sup>في</sup> التفسير  
 في قوله نعم واذا لم يهتد وابه فيقولون هذا قوله بطريق تعويض الواو متعلق بالتقدير اذا لم يهتد بالقرنيين  
 اما لا نهى في اوائل الكتب اما من ادقصاب او فصل الخطا كما هو المشهور وكلاهما يقتضيان الابتغاء عما قبله واما على  
 التوهم فالواو اما لعطف الجملة على الجملة بناء على هذه الجملة لا بناء على العلم والمختصم او على الجملة المحمدي والصلوة  
 اخبارية لما ان اخبار المحمديين لا بد من العلم والتعظيم واما العطف <sup>على العطف</sup> للجملة مع السالوة فيجب  
 للتأليف وهذا بيان سببية والظرف مع قول المفهوم من الشيء قوله كما وقع في باردة مفتاح حديث قال واما  
 بعد فانه خلاصة الاصلين ذكر بعض المحققين انه اذا قصد بالاصطلاح الاجزاء بعد التفصيل يكون بمنزلة  
 ان يقول وبالجملة فيجوز الجمع بينها وبين الواو فادع ما تأكيد مضمون الكلام وما وقع في المفتاح من هذا القبيل <sup>يدل</sup>  
 قوله خلاصته واما اذا كان من الاقتضاب او فصل الخطاب كما في ما نحن فيه فلا يجوز **قوله** القواعد بجمع قاعدية  
 وهو اساس بني القاعدة هم بنا بالمعنى اللغوي الاصطلاح عن القضية الكلية للمنطق على احكام الخبرات  
**قوله** لا العقل كالحاصل العقل كسواء كان العقل كافيا في اثباتها ولا يتوقف اثباتها على الشرع كسنة  
 وجود الواجب علمه وقدرته وكلامه وادعته او لا يكون كافيا كسنة الحشر احوال الجنة فان ثبوت امثال هذه  
 انما هي الشرع عجيبة ان يأخذ جميع تلك العقائد من الكتاب والسنة ليعتد بها ويعتمد عليها او لا كما تكلمنا في الحكميات  
 الالهية العقلية الصرفة التي لا يصلح للاعتداد اذ كثيرا ما يحكم العقل بمقتضيات الوهم التي يجب تزييم الله <sup>تعالى</sup>  
 عنها لو اذ كانت مرجحة لا اعتداد موقوفة على الكتاب والسنة اساسا لها والحال ان ثبوت الكتاب والسنة <sup>ثبت</sup>  
 يتوقف على المسائل الكلامية من كون الواجب موجودا قادرا على امره او مرسل للرسول ومصدق لها اذ الوهم  
 كل منها لم يثبت الكتاب والسنة كانه ينبغي فيكون الكلام اساسا للكتاب والسنة اللذين هما اساسا للعقل <sup>لنفسه</sup>  
 الاسلامي فقل عنه فارقت اوله العقل من الكلام وكون الكلام اساسا لها يقتضي كون الشيء اساسا

اذ لا يتوقف الكتاب الا على المسائل الاعتقادية وثانياً ان كلام اساس العقائد لا ناس اساس اساس  
 اساس علم الكلام لان العقائد من الكلام فاساسها اساس العلم بالكلام فاساس العقائد والعقائد في القرون  
 يتقبل الكتاب والسنة مثل الاول في قلت ولا الحصر المذكور وان سلم فالعقائد بحسب اعتدادها يتوقف على  
 الكتاب المتوقف على العقائد بحسب انهما وثانياً ان الميتا در من اساس الشيء وهو الاساس بالذات وان سلم  
 فاساس الفرض ما يتوقف هو عليه بعض مسائله وان سلم فاساس الكتاب هو ذات العقائد الكتاب في هذا هو  
 العقائد بحيث الاحتداد فلا يكون اساسها من حيث هو اساس فليتنا مل انتهى ما ذكره ولا مجال للتوجيه المذكور  
 لكونه اساس الاساس بان يستلزم اساسية الشيء كان جميع العقائد على ما ذكرتم يتوقف على الكتاب هو لا يتوقف  
 الا على المسائل الاعتقادية فلا بد ان يراد بالمسائل التي جعلتموها اساساً له تلك المسائل الاعتقادية فيلزم ان  
 يكون بعض العقائد اساساً لجميعها ومن جعلتها ذاتاً لبعض فيلزم اساسية الشيء ولا يخفى ان قوله العقائد من الكلام مما  
 لا يحتاج اليه التوضيح لان يقال المقصود من الإشارة الى انه كما يلزم اساسية العقائد لنفسها كذلك يلزم اساسية  
 الكلام لنفسه وفي ذلك ان العقائد من الكلام فاساسها اساس الكتاب اساس الكلام اساس له فيكون الكلام اساساً  
 لنفسه واذ كررنا ثانياً منع كفاية القرون الثانية للبرق وحاصلها الكلام اساس العقائد لانه اساس الكتاب الذي هو اساس  
 العقائد اساس الاساس اساس الكتاب اساس الكلام لان العقائد من الكلام فاساسها اساس الكتاب اساس اسس  
 والقرون الثانية في استمالة الكتاب السنة كانه على فلا تعيد الترتيب في المدرس واجاب ولا عن الاعتراض الاول بان  
 الحصر المستفاد من قوله اذ لا يتوقف الكتاب الا على المسائل الاعتقادية مما اذ كما يتوقف عليها يتوقف على مبادئ تلك  
 المسائل وعلى مباحث النظر ايضا فالمراد بالمسائل الكلامية مبادئ تلك المسائل ومباحث النظر فلا يلزم اساسية  
 الشيء لنفسه لكن لما كان في منه الحصر المذكور نزع مكاربة اذ ثوب الكتاب السنة انما يتوقف بالذات على ثبوت  
 وارادة وقدرته وكلامه على اسبغى واما على مبادئها فاما هو بالواسطة فجعل الكلام اساس الاساس باعتبار  
 مبادئها دون نفسها بالحكم وكذا جعله اساساً باعتبار مباحث النظر فيلزم ان يكون اللفظ واصول الفقه اساس  
 اساس العقائد لما ان مباحث النظر جزء منه على ان في توقف الكتاب على مباحث النظر فيقال ان سلم  
 اي لو سلم الحصر المذكور فنقول الفرق بالاعتبار متحقق لان العقائد من حيث لا اعتداد يتوقف على الكتاب والكتاب  
 يتوقف عليها من حيث ذاتها فاللازم توقف العقائد من حيث الاعتداد على نفسها من حيث الذات لا يستلزم  
 قال المحقق الفاضل في توجيه منه الحصر ان الكتاب لا يتوقف الا على المسائل الاعتقادية كما لا يخفى



في مباحث النظر انما هو عوارض للمبادئ لا انفسها وعلى العلوم ما يبين فيها انفسها والى يلزم ان يكون المنطق  
 اعلى من العلوم لم يقل به احد به صرح قدس سره في الحواشي العنصرية فتأمل انتهى قوله بناء على ان مباحث النظر  
 اذ الاولى يقال بناء على اثبات الادلة واقامة الدلائل عليها انما هو في الكلام كثير رد عليه ما سبق والذ  
 يحظر البال في تحية عبارة الشواجر ان يكون هو اظهر البراهين من القواعد القضائية الكلية التي يتوقف عليها  
 العقائد من مباحث الامور العامة والجواهر والاعراض والكلام اساس لتلك القواعد النهائية في بالدلائل العقلية  
 والفضلاء في توجيه عبارة الشواجر كثيرة تركناها مع ما يرد عليها مخافة الخطأ بقوله اي علم يعرف فيه ذلك  
 اي المسائل المتعلقة بتوحيد الواجب وصفاته قال بعض الافاضل هو كلامه اه انسنة والجماعة اذ المعتزلة لا يسمونهم  
 نفوا الصفات فكلامهم على التوحيد الصريح وفيه المتعبد لم ينفى الصفات بمعنى عدم البحث عنها حتى يكون  
 كلامهم علم يعرف فيه التوحيد والصفات بل يفهم بمعنى عدم اثباتها اذ لا على الذات فيصير كلامهم  
 علم متعلق بالتوحيد والصفات لا يسمونه عن احوال لصفات بانها ليست كذلك على ذات الواجب بقوله  
 فنسبة الوسم اه حيث قال الموسوم بالكلام قيل هذا ناظر الى التوجيهين معا يعني الشواجر انما ورد الموسوم بالكلام  
 بعد قوله علم التوحيد بناء على اللفظ الكلام كان اشهر اسماء الكلام وعندى انه ناظر الى التوجيهين فذكره الاصل  
 لثامنه وهو انه اذ كان علم التوحيد والصفات لقباله فلا معنى لنسبة الوسم الى الكلام بل الواجب ان يقول  
 الموسوم بعلم التوحيد والصفات والكلام فلتخصيص الوسم يدل على انه لم يرد على الحقير ودفعه الحقير بقوله  
 الوسم اه يعني انما نسب الوسم الى الكلام مع كون كل منها عماله له اشتها ربه فيكون قوله الموسوم بالكلام صفة  
 من صفة له غير ان عطف البيان كما يقال جاء في بعض الموسوم بعلم قوله من فوائد اشارة الى ان فوائد كثيرة ذكر  
 في شرحه موقفة قوله فان الشرعية اه اي الاحكام الشرعية شرع الله تعالى لعبادة من الاعتقادات والعمليات من حيث انها  
 نطاع يقال لها دين يقال وانه ذلة اطاعه ومن حيث انها تكتب بصفة يقال ملئت الكتاب وامليت اي كتبت  
 ففي اضافة النعم الى الملة والدين اشارة بانه مقتضى اهل العلم والعمل لان الكتابة شعائر العلماء والعمل بشا انقياد  
 وفي تأخير الدين عن الملة اشارة الى شرف العلم على العمل بقوله والا ملا من معنى الاملاء اه نقل عنه هذا الجواب  
 سوال مقدّم وهو ان يقال كيف يقال الشرعية من حيث انها تملى على الملأ والمحال من المصنفات والاملاء  
 من الناقص بقوله سميت اه يعني ارد بالسلام مركب اضافي سميت الجنة به اما لان اهلها اسلم  
 عن الزفات او لانهم مخاطبون بالسلام وعلى هذا بن التقديرين يكون لفظ السلام مصدرا او كان السلام

اسماء الله تعاضيف الحجة اليه لشرقيها لها كما يقال بيت الله للمسجد الحرام فيكون لفظ السلام صفة مشبهة  
 قوله ومعنى هذا الاسم هو الذي منه السلامة اي في المبدل والصلامة اي في المعاد او معناه ذوالسلامة لجميع  
 النقائق قوله فوجه التخصيص يعني اذا كان السلام من اسماء الله تعالى فوجه تخصيص صفة الذل اليه دون استحقاق  
 ظاهر المعنى الاسم هو المعطى للسلامة والحجة دار السلامة ففي كل منهما معنى السلام قوله كناية عن الاعراض  
 لا المعبر عن الشيء يطوى كشيء عنه فذكر الازهر الذي هو طي الكشم و اراد المنزوم وهو الاعراض ويجوز ان  
 يكون استعارة تحييلية مرشحة بان شبه في نفسه افعال باله كشم فانتب الكشم تخييلا ورشحه بالطي والماء  
 واحد قوله ولما تعدد المتبوع اه نقل عنه هذا جواب سؤال مقدار وهو ان الاعراض المتتابع يكون احدا فم تعدد  
 الاعراض ههنا فاجاب بقوله ولما تعدد اه وحاصل المتبوع ايضا متعدد معنى فكان ذكر كل واحد من المتبوعين  
 على حدة وعقبه تابعة قوله بان الجملة الثانية <sup>التي</sup> يعني الجملة الثانية وهي قوله نعم الوكيل جملة انشائية  
 افعال المدح وضم لا نشانه والجملة الاولى اعني قوله وهو حسب جملة اخبارية فلا يجوز عطف احدهما على الاخر  
 بالاولى لكمال الانقطاع وكذا لا يجوز عطف على حسبى اما على تقدير عدم التأويل فلا نه يلزم عطف الجملة  
 على المفرد وهو غير جائز لما مر واما على تقدير تأويل بحسبى فلا نه واجتصم المناسبة بينهما بان كلا منهما جملة  
 فعلية لكر الال وجزية والثانية انشائية على هذا التقدير ايضا قوله ورد عليه لا يعني ان الجملة الاولى وان كانت  
 خبرية صورة لكنها واقعة في محل الدعاء والمقصود من انشاء الكفاية لا الاخبار بان الله تعالى كافى بنفس الامر  
 وهو ظ قال بعض افاضل نقل الكلام الى عطف على قوله والله الهادى واجعل لك انشاء المدح فنقل  
 الكلام الى عطف على قوله فحاولت وجعله انشاء نسجه بعيدا عن القول جملة والله الهادى ليس معطوفا على جملة  
 فحاولت حتى يلزم البديل هو جملة وعائية والواو فيه اعتراضية كما قوله ان الثمانين بلغتها فكانه قال اللهم  
 الى سبيل الرشاد واعطني العصمة والساد وعل <sup>الجملة</sup> الاسمية للدلالة على الدوام الثبات كما في الحمد لله قوله  
 وايضا يجوز عطف القصة على القصة اه معنى عطف القصة على القصة على ما بينه السيد الشريف فاقرض صاحب <sup>الكشاف</sup>  
 ان يعطف على مسوقة تعرض على حل مسوقة تعرض اخر لمناسبة بين الغرضين فكما كانت اشدد كالعطف احسن  
 من غير نظر كون الجملة خبرية او انشائية فعلى هذا يشترط في عطف القصة على القصة ان يكون كل من المعطوف  
 والمعطوف عليه جملة متعددة وهذا ليس كذلك لعل المحشى اراد بعطف القصة على القصة عطف حاصل  
 من غير احوال المحلتين على حاصل مضمون الاخرى من غير نظر الى اللفظ وهذا لا يعطف من اجزاء الشئ

شرح التخصيص في بحث الفصل والوصل ووصفه بالدقة والحسن وانه بمثابة الوردية صاحب الكشاف وهو زيد  
 يعاقب بالفتنة والزهاق وبنشره واما العفو والاطلاق وان رده السيد السند هذا لكن بقي ههنا بحث وهو ان  
 انما ردها العطف في عبارة التخصيص كما يمكن جعل وهو حسي فيه انشاء ولا يقول صاحبه بقطع القصة على القصة شي من  
 المعنيين على ما نص عليه الله في بحث الفصل والوصل فلا يتم جواب المحشي موقله نعم لو كان قصد الله ردها العطف  
 مطلقا لكان ليس كذلك كيف قد اعترف به في شرح الكشاف ووقعه في القرآن نحو ما وبتهم بهم وبتهم المهاجرين  
 وردد بعض الفضلاء اه اى رد سيد المحققين ردها الله هذا العطف حاشية على شرح التخصيص بانه يجوز عطف نعم  
 على مجموع حسي بان يقدر المبدأ في المعطوف اما مقدما للبناء المعطوف عليه اى هو نعم الوكيل فيكون المخصوص مقدما  
 على نعم الوكيل يجوز زيد نعم الرجل على امره به صاحب الفتاوى وغيره من ان المخصوص مقدم عليه واما ما هو  
 نعم الوكيل هو ويكون المخصوص المؤخر مبتدأ على مذهب من يجعله مبتدأ وانما لم يتعرض السيد السند لهذا الاحتمال  
 لانه لا يتم على مذهب من يجعل المخصوص خبر مبتدأ محذوف بخلاف الاحتمال الاول اذا خلاص في انه اذا كان مقدما  
 فهو يتعين للابتداء ولا يخفى عليك انه بعد تقدير المبدأ لم يؤل نعم الوكيل معقول في حقه ذلك يكون الجملة ايضا  
 انشائية اذ الجملة الاسمية التي خبرها انشائية كما الجملة التي خبرها فعل فعليه بحسب المعنى كيف لا ولا فرق بين نعم  
 الرجل زيد وزيد نعم الرجل في ان الاول كل منهما نسبة غير محتمل للصدوق والكذب وبعد التأويل لا يكون المعطوف  
 جملة نعم الوكيل بل جملة متعلقة بخبرها نعم الوكيل اعراض الله انما هو في عطف نعم الوكيل على انه بعد التأويل نفوت  
 انشاء للمدح العام الذي وضع افعال المدح لانشاء بل بصير اخبار المدح الخاص وهو انه معقول في حقه نعم الوكيل  
 قوله وايضا يجوز اه يعنى نعم قال بعض الفضلاء في رد الله بانه يجوز عطف نعم الوكيل على حسي باعتبار تضمنه معنى  
 يحسن لانه وان كان اخبارا لكن له محل من الاعراب لوقوعه خبرا له وهو انما يكون للاخبار الذي له  
 محل من الاعراب فان قلت الموجب لمنع العطف كمال الانقطاع وهو باق في صورة تكون للاخبار محل من الاعراب  
 فالوجه في جواز قلته الوجه الرجل التي لها محل من الاعراب واقعة موقع المفردات لان نسبتها ليست مقصود  
 بالذات فلا التفات الى اختلافها بالانشائية والخبارية بل المحل في حكم المفردات التي وقعت معها  
 فيجوز عطف تلك المحل بعضها على بعض كالمفردات من ههنا تبين وجه جواز عطف المحل التي لها محل من الاعراب  
 على المفرد وبالعكس فيجوز عطف جملة نعم الوكيل على حسي بل تأويل يحسن لانه جملة لها محل من الاعراب  
 صرح به السيد السند في حاشية المطول هذا وقد ذكره الشيخ الرضائي نعم الرجل عني المفرد وقد رده



أي سرج جدي في لا اشكال في عطفه على حسي قوله ويدل عليه قطعاً أي يدل على ان عطف الاشياء على  
 الاخبار الذي له محل من الاعراب جاز في قوله تعالى قالوا حسبنا الله ونعم الوكيل فإن نعم الوكيل معطوف  
 على حسبنا الله وهو اخبار له محل من الاعراب لأنه مقتول قالوا قوله لا الواو من الحكاية لا من الحكاية فمما  
 لما يتوهم انهم لا يجوز ان يكون مجموع المجملتين مقول قالوا بلثوث الواو بينهما بان يكون المقول على سبيل الحكاية  
 حسبنا الله ونعم فلا يكون من عطف الاشياء على الاخبار في له محل من الاعراب وجه الدفع ان الواو والحكاية  
 أي من كلام المحاكاة قالوا حسبنا الله وقالوا نعم الوكيل ولا يجوز ان يكون من كلام المحكي لأنه لا يصلح العطف اذ يلزم  
 عطف الاشياء على الاخبار في له محل من الاعراب لا يتأويل بعيداً <sup>وهو ان</sup> وقد قلنا نعم الوكيل ومثل هذا التقدير  
 لا يلتفت اليه لعدم اسباق الذهن اليه ولا دلالة للقرينة عليه مع انه لا مناسبة بين مفهوم المجملتين  
 على وجه يحيل العطف بالواو قوله وليس هذا مختصاً بما بعد القول حتى يتوهم ان الجواز المذكور فيما اذا كان بعد القول  
 لأن معطو العطف هو انه اذا كان للجملة محل من الاعراب فيكون بمنزلة المسطر المذكور وقعت في موقعه <sup>مستطوع</sup>  
 في جميع المواد وليست مختصاً بما بعد القول على ما استدل به حسن قولنا زيد ابوه اعلم وما اجهله فان جملة وما اجهله  
 لا نشأ التبع عطف على ابوه عالم وهو خبرية قوله ويرد علينا على ما قاله بعض الفضلاء من ان الية دالة على جواز <sup>للعطف</sup>  
 المذكور قطعاً أنه يجوز ان يكون الواو من القول المحكي ويكون مدخول الواو معطوفاً على قوله بتقدير الابتدأ <sup>مما</sup>  
 الدنيا سلب معطوف عليه فاحسبنا خبر المبتدأ لان المحسب محسب <sup>مستطوع</sup> اضافة الى صميم الكلام لفظية والا فابتدأ الخبر  
 اذا كان معرفتي بتقدير المبتدأ على الخبر في كلام البلغاء القرينة ذكره في المعطوف عليه محسب خذ في الاستعمال و  
 انتقال الذهن اليه واما مقدماً رعاية لقرن المبرمج مع سبقها ذكرنا اندفع ما قاله الفاضل المحسبي من تقدير  
 المبتدأ مقدماً وان بعد المبتدأ تقدير المخصوص بالمدح مؤخر وعلى هذا يكون من قبيل عطف الاشياء على الاخبار  
 واما تقدير المبتدأ في قوله وهو حسي ونعم الوكيل فليس بعيداً لان المبتدأ المذكور في المعطوف عليه مقدماً على الخبر مجزاً من  
 حسبنا الله اذ المبتدأ كرفه في اسم الله متدأ مقدماً على الخبر كالتأويل المذكور انما يكون بعيداً اذ لم يكن قريباً من المبرمج داعياً الى  
 تقديره مقدماً كما ان تقديره في المعطوف عليه قرينة على تقديره في المعطوف مقدماً في نحو حسي ونعم الوكيل وعلى تقدير  
 التأخير لا يكون من عطف الاشياء على الاخبار على احد المذهبين وهو ان يكون المخصوص المقدم مستدأ وهذا  
 المقدار كاف في لفظية دلالة قوله او عطف يعني يجوز ان لا يكون الواو من الحكاية ويكون نعم الوكيل معطوفاً  
 على حسبنا الذي هو خبر مقدم على المبتدأ فيكون معطو الجملة التي لها محل من الاعراب لا ينحسب ان يكون خبراً عن المبرمج

والسيد السيد قدس سره يجوز عطف المحل على المفرد اذا كان له محل من الاعمال على ما صرح به في حاشية على  
 التخصيص لا من عطف الانشاء على الاخبار هذا ثم بعد تسليم كونه الواء من الحكاية لا يدل على الجواز المذكور قطعا <sup>جواز</sup>  
 ان يكون قالوا مقدا في المعطوف بقية ذكره في المعطوف عليه فيكون مر عطف الجملة الفعلية الخبرية على الجملة  
 الفعلية الخبرية نقل عنه ارتقاء للتبداء بطل اصل الاستدلال واما العطف على الخبر المقدم فانه يبطل الضرب المذكور  
 انتهى لانه على الاول لا يكون عطف الانشاء على الاخبار فيماله محل من الاعراب وعلى الثاني لا يكون  
 الواو من الحكاية واعلم ان ما اوردته الحاشية انما اورد لانه معنى قوله قطعيا يقينا اما لو كان معناه دلالة <sup>تقطع</sup>  
 ما لا يعتد به او الزام فلا دلالة له لا يمكن للمعترض ان يعرف بهذه التوجيهات اذ لو اعترف بهما لم يكن الاعتراضية  
 وجه خبرها في حسن نعم الوكيل قوله معناه انشاء لا يعني قابلية لمقتضى الحكم على نفس النسبة الجزئية المجردة كانه  
 او سلبية وهذا المعنى عرفه في نظريه منقطع على ادراك النسبة بمعنى النسبة واقعة او ليست واقعة <sup>بها</sup>  
 بطريق الادعاء والقبول وهذا مصطلح المنطقيين اعلم ان مقتضى النسبة الواقعة بين زيد وفوق هو الوقوع بعينه  
 بالادعاء وقوع كذا كذا ليس هناك نسبة اخرى هي مورد الاحتياج والسلب وان قد يتصور هذه النسبة بنفسها  
 من غير اعتبار حصولها او حصولها في نفس الامر بل باعتبار انها تقع بين الطرفين لتعلق الثبوت والافتقار <sup>بها</sup>  
 نسبة حكمية ومورد الاحتياج والسلب ونسبة ثبوتية ايضا نسبة العام الى الخاص اعني الثبوت لانه المتصور ولا وقد  
 سمي سلبية ايضا اذ اعتبر انتفاء الثبوت وقد يتصور اعتبار حصولها او لا حصولها في نفس الامر فانه قد يفهم  
 النسبة وان ادعى حصولها او لا حصولها فهو التصديق المسمى بالمعنى الثاني عند المنطقيين فالنسبة الثبوتية يتعلق  
 بها علوم ثلاثة اثنان تصور بان احدهما لا يحتمل النقيض الثاني لا يحتمل والثالث تصديق فقد ظهر المعنى الاول  
 نسبة امر الى آخر ليس امر معناه الوقوع والادعاء كانه في فهم الحاشي للدق حيث جعل الوقوع معنى آخر للحكم وان معنى  
 دلالة امر الى آخر فلو امر الى آخر وقوعا كان ولا وقوعا ان كان الاحتياج والسلب بمعنى الوقوع والادعاء وقوعا او تعلق امر  
 بغير سواء كان مورد الاحتياج ومورد السلب كلا بمعنى ادراك النسبة واقعة او ليست بواقعة صرح بكل  
 الاطلاقيين الثاني في شرح المخصص وان معنى قوله ادراك وقوع النسبة او لا وقوعها ادراك ان النسبة  
 الثبوتية واقعة في نفس الامر وليست بواقعة فيها ثم انه ذكر السيد الشريف انه يجوز ان يفسر الحكم بالتصديق  
 فقط وان يفسر بالتصديق والتكذيب وهذا بناء على ان ادعاء النسبة ليست بواقعة اذ كان بالنسبة  
 السلبية واقعة فعلى هذا يجوز ان يعرف الحكم بادراك الوقوع فقط وان يعرف بادراك الوقوع



واللاد وقوع معا فاذكر المحشى المدق من كون الحكم معنى ادراك وقوع النسبة او وقوعها بشعر بالمراد بالنسبة  
النسبة التقديرية التي يرد عليها الاحجاب والسلب للنسبة العامة الخيرية لا الحكم على تقدير كونها تامة ليس هو  
ادراك وقوعها بانقطاع الاحجاب او سلب ادراك نفسها على وجه اذ كان كذلك ليس بشئ كما لا يخفى على انك قد عرفت  
ان ليس لنا نسبة سوى النسبة الوقوع واللاد وقوع وهما النسبة التامة الخيرية واما النسبة التقديرية المغايرة لها فلا  
ثبت له والالتزام ازويا ولجزء القضية وتصورات التصديق على ثلاثة وقد بطل على خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين  
بالاقضاء والتحذير وهذا مصطلح الأصوليين من الاشاعة في اللغة توجيه الكلام نحو الغير بأضافته الى الله  
خبر خطاب من سواه والمراد به هذا اما الكلام النفسي لان اللفظ ليس حكم بل هو ال عليه مرجع به السيد السند قد سلك  
في حاشي العنصرى سواء فخر الخطأ سبحانه يقع به التخطأ في من شأنه التخطأ فيكون خطابا في الازل كما ذهب اليه  
الشيخ الاشعري من قدم الحكم والخطأ بناء على الزلية تعلقات الكلام وتنوعه في الازل فلهذا وعبرهما وفسر الكلام  
الذي قد صدر من افقهم هو متبع لفهمه فيكون خطابا فيما لا يزال كما ذهب اليه ابن الفطيم ان الحكم والخطاب  
حادثا زائلا على حدوث تعلقات الكلام وعدم تنوعه في الازل وهذا معنى ما قاله ان الحكم والخطاب حادثان بل  
جميع اقسام الكلام عتق قدم مع قدمه او ما هو طوبى اى اثبت بالخطاب وهو الاثر المترتب عليه كوجوب الصلوة وج  
يكور المراد بالحكم ما حكم به ومعنى تعلقه بافعال لاغير تعلقه بفعل من افعالهم لا جميع افعالهم على ما يوهم اضافة  
الحكم من الاستغراق والى ما يوجد حكم اصلا اذ خطاب يتعلق بجميع الافعال فيشمل خواص البنى عم ايضا لا يقال اذا كان  
المراد بالخطاب الكلام النفسي لاشك انه صفة واحدة فيحقق خطاب واحد متعلق بجميع الافعال كما نقول الكلام  
وان كان صفة واحدة لكنه ليس خطابا الا باعتبار تعلقه وهو متعدد بحسب التعلقات فلا يكون خطابا <sup>متعلقا</sup> <sub>واحد</sub>  
بالجميع وخرج بقوله المتعلق بافعال المكلفين الخطابات المتعلقة باحوال انة وصفاته ونزياته كقوله نعم ولم يكن  
كقوله احد ومعنى الاقضاء اطلب وهو اما طلب الفعل مع المنع عن الترك وهو الاحجاب وطلب الترك مع المنع عن الفعل  
وهو التحريم او طلب الفعل بدونه وهو الندب او طلب الترك بدونه وهو الكراهة ومعنى الغير عدم طلب  
الفعل والترك وهو الامة وهذا القيد لا يخرج خطاب الله للتعليق بافعال المكلفين لكن لا بالاقضاء والتحذير  
كما يقصص للمبينة لا فعالهم والاحبار المتعلقة باعمالهم كقوله نعم والله خلقكم وما تعملون فان قيل اذا كان الخطاب  
في الازل متعلقا بافعال المكلفين بالاقضاء والتحذير كما قال الشيخ الاشعري يلزم طلب الفعل والترك من المعدوم وهو  
سفه قلت السفة انما هو طلب الفعل من المعدوم محال علمه واما طلب منه على تقدير وجوده فلا كما اذا قل الرجل

ابناً فامره بطلب الفعل حين الوجود وسيجىء ما يتعلق بهذا الجواب قوله كالوجوب والادب اذ هو محوهما من  
 التبدل والتحريم والكراهة ان كان المباح بالخطاب مطابقة للمثال ظاهراً كان المراد ما يقع به النسخا طبقاً للحكم هو لا يجب  
 مثله الوجب الذي هو اثر الجواب المترتب عليه لفاء يقال وجبه فوجباً لتقشيره مبنى اما على المسامحة واما  
 على ذكره بعض المحققين من ان الجواب والوجوب واحد بالذات فمختلف بالاعتبار فالخطاب اذا نسب  
 الى المحاكم يكون راجحاً اذا اذ نسب الى ما فيه الحكم وهو الفعل يكون وجوباً والترتب بالفاء ايضا باعتبار هذين  
 على ما ذكره الشافعي في التلويح قوله وهذا الحيزاء يعني ليس المراد بقوله الاحكام الشرعية مصطلح  
 الاصوليين كان المتبادر من افعال عند اطلاق افعال الجواهر المقابلة للاعتقاد فلو كان المراد ههنا مصطلح  
 الاصوليين لم يكن علم الكلام علماً بالاحكام الشرعية لعدم تعلقه بما يتعلق بالافعال بل بالاعتقاد ولو تكلفنا  
 وعمدنا الفعل بناء على ان الاعتقاد فعل القليل يلزم الحصر ارسايل علم الكلام في العلم بالوجوب اخواته من حيث يقصد  
 به الاعتقاد اذ يصير معنى قوله العلم المتعلق بالاولى يسمى علم الشرائع والاحكام وبالثانية علم التوحيد العلم المتعلق  
 بالخطابات المتعلقة بالافعال بالانقضاء والتجيز من حيث انه متعلق بكيفية العمل يسمى بتحقيق باسم علم الشرائع  
 والعلم المتعلق بتلك الخطابات من حيث تعلقه بالاعتقاد يسمى بتحقيق باسم علم التوحيد والصفات فان في التسمية  
 التخصيص ولا شك في معنى تعلق العلم بتلك الاحكام في القرنية الاولى كون تلك الاحكام معلومات له كما هو لفظ  
 السابق الى الفهم كما في بعضها معلوم لا كما يطابق قوله لما انها لا تستفاد من جهة الشرع ولا يسبق الفهم عند ذكر  
 الاحكام الا اليها فانه يصير معناها ان تلك الاحكام ما لم يكن مستفاداً من جهة الشرع ولم يسبق الفهم عند ذكر  
 الاحكام الى غير هذا خسر ذلك الاسم العلم المتعلق بمعلومات يكون تلك الاحكام بعضها منها ولا يخفى ركائكه واذا  
 كان المتعلق في القرنية الاولى من قبيل تعلق العلم بالمعلوم فكذلك في القرنية الثانية فانه قد ما قيل انه يجوز ان يكون  
 معنى التعلق في الثانية كونها بعضاً من معلوماته فيصير المعنى والعلم المتعلق بمعلومات تلك الخطابات بعض منها  
 يسمى علم التوحيد فلا يلزم حصر مسائل الكلام في تلك الخطابات على ان بيان الوجوب ونحوه في الكلام في غاية  
 الندرة وهو في مثل قولهم النظر في معرفة الله واجب ومعرفة الله واجبة والتعبير عنه بما يتعلق به في غاية السخافة  
 قوله واستدلوا بقيد الشرعية اذ كان لفظ الخطاب للمضام الى الله في تعريفه يشعر بكونه شرعياً اللهم الا ان تكلف  
 في عدم الاستدلال بفعل على تجريد الاول ولفظ الاحكام عن الاضافة الى الله ويقال الخطاب باب الشرعية  
 او يقال في الثاني اي لفظ الشرعية تأكيداً لانه نصريح بما علم ضمناً او يجعل التعريف تقريباً للحكم الشرعي

على ما نقل عن أصحاب هذا التعريف لا الحكم المطلق قوله فالمراد بالمعنى إذا كانت ارادة للمعنى الثالث قصفا  
 فالمراد اما المعنى الاول اعني النسبة التامة الخيرية وتوجيهه ظاير في العلم في قوله المتعلق بالاولى سمي علم الشرائع  
 والاحكام وبالثانية علم التوحيد الصفات على كل واحد من المعاني الثلاثة للعلم اعني التصديقات بالمسائل  
 ونفس المسائل والمملكة لما صلة عنها بلا تكلف فعلى الاول وهو الاظهر يكون من قبيل تعلق العلم بالعلم  
 وعلى الثاني يكون من قبيل تعلق الكل بالجزء اذ النسبة جزء المسئلة وعلى الثالث من قبيل تعلق المسبب بالسبب  
 بخلاف المعنى الثاني فانه لا يأتى فيه التوجيهات الثلاثة بلا تكلف كما استطاع عليه نقل عنه ويؤيده قوله  
 سمي وسموا ما يقيد معرفة الاحكام فالمراد بالحكم هذا هو الاول قطعا اذ لا معنى كفاية معرفة التصديقات  
 قوله او الثاني ان يعين ان المراد بالمعنى الثاني وهو ادراك تلك النسبة في رتبة المجمل العلمان في قوله والحق  
 بالاولى سمي علم الشرائع والعلم المتعلق بالثانية اذ عبارة عن المسائل فالمعنى المسائل المتعلقة بالادراك  
 المتعلقة بكيفية العمل سمي علم الشرائع والمسائل المتعلقة بالادراكات المتعلقة بالاعتقاد سمي  
 علم التوحيد فيكون المتعلق بعلوم بالعلم او المجمل العلمان عبارة عن المملكة فانه يطلق العلم على  
 المملكة كما يقال فلا يعلم النحو فيصير المعنى للملكة الحاصلة من تلك الادراكات وهو يكون المتعلق بتعلق المسبب  
 اذ المملكة انما يحصل بسبب تلك الادراكات وانما قلنا لا بد ان يجعل العلمان عبارة عن المسائل او المملكة اذ في  
 حملها على التصديقات بل يجتاز معنى التعلق الى التكليف ان يقال مجموع التصديقات المتعلقة بالتصديقات  
 الشرعية العملية بمعنى ما هي متألفة منها سمي علم الشرائع ومجموع التصديقات المتعلقة بالتصديقات الاعتقادية  
 سمي علم التوحيد ويقال العلمان عبارة عن التصديق على مذهب الامام فيكون المعنى التصديقات المتعلقة بالاحكام  
 العملية تعلق الكل بالجزء سمي علم الشرائع والتصديقات المتعلقة بالاحكام الاعتقادية سمي علم التوحيد  
 وهذا حاصل ما نقل عنه وجعل عدم التكلف في معنى التعلق اذ لا ينبغي جعل جملة التصديقات متعلقة بما هي  
 متألفة منها اعني التصديقات المختصة او جعل التصديق على مذهب الامام بالحق لا يخرج منه تكلف محض انتهى قوله على  
 التقديرين وسواء كان المراد بالمعنى الاول الثاني معنى الشرعية مأخوذة من الشرع بالانحياز لفقطيات بالنسبة  
 الى فهم الخلة كما يتوقف عليه معنى انه لا يدرك لو كان خطأ الشارع والا لم يخرج من الكثر المسائل الكلامية عن القسم  
 كان جودة وعلمي توجيدا وعز ذلك لا يتوقف على الشرع الكلي احذها ايضا من لغيره للاعتداد اذ كثيرا  
 يعارضونهم العقل فيوقفه في المهلكة كاللهي للفلاسفة بخلاف ما اذا كان بالوحي المفيد للحق القيد فان كان

فيه قوله ان المراد به مطلق التعلق اه اي ان اريد به كون الشيء منسوبا الى غيره على اى وجه كان فالمراد في صحة  
معنى التعلق في كلامه صنفين ظاهر اذ يجوز ان يعتبر التعلقان متعازين فيكون تعلق الحكم بكل المتعينين بكيفية  
العمل من قبيل تعلق العارض بالمعرض لكونها احد طرفيه وتعلقه بالاعتقاد من قبيل تعلق ذي الغاية بالغا  
لانه للعقد منها فلا حاجة الى التاويل في قوله بالاعتقاد واما قول الفاضل المحمدي من انه على تقدير ان يكون المراد  
بالحكم ادراك النسبة بحيث ويل الاعتقاد بالاعتقاد وان اريد مطلق التعلق اذ لا معنى لتعلق الادراك بالامر  
الذي هو الادراك فليس بشيء اذ لا شك في صحة قولنا الادراكات التي يقصد التصديق منها فقط العمل بمعنى علم  
التوحيد والصفات فان غاية العلوم الغير الدالية حصولها في نفسها كما حققه السيد السند قدس سره في شرح  
شرح المطالع قوله اما ان يعتبر التعلق اه يعني ان اريد مطلق التعلق فذكر انهما يتعلق بكيفية العمل بتقدير  
العمل ايضا لكونه معروضا ايضا فلم يعتبر بالنسبة الى النفس العنصرية الاشارة الى ان تعلقها بالعمل  
مرجيت الكيفية فان الاحكام الفقهية انما يتعلق بفعل المكلف من حيث التبرؤ الذنب ونحوها بخلاف اكثر الاحكام  
الثانية اعني ما يتعلق بالاعتقاد فان تعلقها بنفس الاعتقاد لا باعتبار الكيفية واما قال عامة الاحكام لان  
الاحكام متعلق بكيفية الاعتقاد مثل معرفة الله تعالى اجبة الاعتقاد بوجوده وصفاته واجبة كون متعلقا  
بالاعتقاد وهذا حاصل ما نقل عنه بقوله يعني ان اريد مطلق التعلق يجوز الاعتبار بالنسبة الى النفس العنصرية  
الثاني اولى اذ فيه اشارة الى النكتة وقد وقع في شرح المقاصد بدون لفظ الكيفية وعبارة هذا الكتاب في  
عبارته انتهى وما ينبغي ان يعلم المراد بالكيفية على هذا التوجيه العوارض الذاتية للعمل لا تصحح او الايمان على الوجه  
المشروع والا لم يصح قوله وتعلق عامة الاحكام الثانية الا انها ايضا متعلقة بنفس الاعتقاد والادان على  
الوجه المشروع وليس معنى قوله تعلقها بالعمل مرجيت الكيفية العقلية بل مرجيت مقابلة هذه المقابلة في قولهم الانسان  
موضوع الطب من حيث الصحة والمرض حتى يرد انه يلزم ان لا يكون الكيفية عبارة عن الاحوال المسببة في الصحة  
بل قيل الموضوع وتمة له بل معناه ان تعلقها به مرجيت انه يتببت تلك الكيفية وانها من خواصه كما مر حيث انه  
ولا من جهة اخرى فتدبر قوله وان اريد به الاما اي وان اريد بالتعلق التعلق المحض وهو تعلق الانسان  
بطرفه على تقدير ان يكون الحكم نفس النسبة فعني تعلقه بكيفية العمل ان الكيفية والعمل طرفان او تعلق النصيب  
بالقضية على تقدير ان يكون الحكم ادراك النسبة فعني تعلقه بكيفية العمل اه ادراك الكيفية المنبئة للعمل في قوله منها ما يتعلق  
بكيفية العمل لا حاجة الى التاويل ولكن يحسن التاويل في قوله منها ما يتعلق بالاعتقاد اذ الاعتقاد ليس فاعلا

للنسبة ولا قضية وهو ان المراد بالاعتقاد المعتقدات التي ما يتعلق به الاعتقاد في الجملة سواء كان بالذات كاعتقاد بالنسبة  
 وبواسطة كاعتقاد بالطرفين فإنه يتعلق بما بواسطة النسبة كما بين في محل فلا يرد ما ذكره المحشي للدق من ان يتعلق بالنسبة  
 بالمعتقد معنى لعل الاسناد بطريقه سم لان المعتقد هو نفس النسبة او مجموع الطرفين والنسبة لكل واحد من الطرفين  
 ولا كلاهما بل والنسبة كما لا يخفى قوله فيه إشارة الى معنى اذا كان المراد لعل الاسناد بالطرفين ولعل التصديق  
 بالقضية فلا بد من ذكرهم الكفر في اعتبار تعلقه بالكيفية المضافة الى العمل إشارة الى النكته وهي ان موضوع الفقه  
 العمل بالاطلاق لعل الاسناد والتصديق بكيفية العمل كونهما مسنداً ومثبتاً والعمل مسند اليه ومثبت له البناء  
 على الفهم اذا عبروا عن الحكم الخبري بالنسبة التقيدية اضافوا المحكوم به الى المحكوم عليه كما قالوا بمعنى قولنا زيد  
 ابوة قائم زيد قائلة ان فيكون الكيفية محمولة على العمل في الفقه \* وهي العواض الدلالية لا فيكون موضوعاً اذا عني  
 لموضوع العلم الذي ما يجب فيه عن عوارضه الذاتية اي مثبت له ويجعل عليه وليس موضوعه العمل كما في  
 موضوع تلك المسئلة العمل لا باعتبار ذاته ولا باعتبار نوعه ولا باعتبار عرضة الذات ولا باعتبار نوع عرضة الذات  
 اذ ليس وقتئذ منها فلا يرد ما ذكره الفاضل المحشي من ان موضوع العلم انهم من موضوع المسئلة فلا يلزم من عدم  
 كون موضوعها العمل علم كون موضوعه العمل لان معنى قوله ليس موضوعه العمل بوجه من الوجوه الشك والحوال انه  
 يجب ان يكون موضوع المسئلة راجعاً الى موضوع بوجه من تلك الوجوه على ما بين في موضعه قوله كما ان في لجم النسبة  
 قال الفاضل المحشي النية فعل القلب فيكون موضوعه العمل فلا حاجة الى التاويل اقول المراد بالعمل عمل الجوارح ولا  
 لزوم ان يدرج الاعتقاد فيه فيكون بعض مسائل الكلام وهو الذي يبحث فيه عن كيفية الاعتقاد مثل قولهم  
 معرفة الله واجبة اخلا في الفقه وليس كذلك في الاحتجاج الى التاويل قوله لا ينبغي جواب عن قولهم  
 ولا يفهم عن الا لا يعني ينبغي ان يكون موضوع الفرائض قسمه التركة بين الورثة اذ للمبين فيه احوال قسمتها بين الورثة  
 والفقه من افعال الجوارح فيكون موضوعه العمل ايضا قوله بالجملة انا فكل مسئلة ليس موضوعها راجعاً  
 فكل مسئلة مثبتاً وبها حتى يرجع موضوعها الى مسئلة المحنون الصبي فانها راجعة الى فعل الولي قوله من قبل  
 العطفات على معنى ما لم يكن يعني باعادة التاويل فلا يرد ما قيل ان انظر اهلنا من قبل العطف على معنى ما لم يكن  
 على ما ذهب من شجرة مصطلحاتنا اذ الخبر والنسبة مقدم لا في المعطوف ولا في المعطوف عليه فان المعطوف والمعطوف  
 عليه مجموع الجوارح والخبر ولعل قوله بالثانية انا ورقم المحشي بدون البناء الشجرة ويجوز ان يكون لفظ العلم مراداً  
 مخبر مبتدأ محذوف اي والعلم المتعلق بالثانية علم التوحيد والصفات او منصوباً بتقدير الفعل والفاعل اي علم المتعلق

بالثانية علم التوحيد والصفات فيكون عطف الجملة على الجملة قوله والاحكام الشرعية النظرية اى ما يكون  
 المقصد منه النظر والاعتقاد وهي مقابلة للعملية التي يكون القصد منها العمل قوله لان حجة الجمع من مسائل  
 اصول الفقه قيل لانه ان حجة الجمع من مسائل اصول الفقه بل هو من مسائل الكلام اورد في بطون المبدئية  
 وتكليف الصناعة ولا يخفى ان الجمع من موضوعات اصول الفقه والحج تعرض ذاتي له ثبت له في اصول فجل  
 هذه المسئلة من قبيل تكليف الصناعة لا معنى له فلذا تعرض المحشى عن هذا الجواب الى المتأمر المسئلة مستركة  
 بين الاصولين اى اصول الدين وهو الكلام واصول الفقه لكن جهت البحث مغايرة لانهما حيث انها يتعلق بها  
 في بقايل الدينية مسئلة الكفر ومن حيث انها يتعلق بها استنباط الاحكام مسئلة اصول الفقه فان موضوعه  
 الادلة الاربعة مجتبه استنباط الاحكام منها قوله يشير الى ان له مباحث اى يشير باضافة الشر الى المباحث  
 الى ان له مباحث اخرى لكن ليس في تلك للرتبة من الشهرة وهذا عند من يقول موضوع الكلام اعم من  
 الذات كالموجود مطلقا وذات الله وذات المخلوقات والمعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية  
 على ما هو المختار فان مباحث الامور العامة والمجاهر والاعراض من الكلام وليس في الشهرة بمنابة للمباحث  
 الهيئية واما عند من يقول ان موضوعه ذات الله ثم وصفاته والوجه في صحة تلك الاشارة الى الصفات مطلقا  
 الغير المقيد بقيد عند هم الصفات الذاتية الوجودية ولذا ان اللفظ التوحيد لم يكتفوا بعلم الصفات مع التوحيد  
 ايضا من الصفات فمباحث الصفات الذاتية الوجودية مثل مباحث الصفات السلبية والفعلية من الكلام  
 ليس عبارة تلك المباحث في الشهرة قوله ولذا اى ولاجل المراد من الصفات المطلقة الوجودية الذاتية لم  
 يعدوا مباحث الأحوال الى الصفات السلبية مثل الاربعة ليس بجوهر ولا عرض ولا جسم والافعال وهو مباحث  
 الخلق والتكوين والنبوة والامامة من مباحث الصفات بل جعلوا الكل منها مجتبا على حدة وان لم يكن ان حرم  
 الكل الى صفة ما فالأحوال الرجعة الى الصفات الغير الوجودية والافعال الى الصفات الوجودية الغير الذاتية  
 والنبوة بمعنى بعث الانبياء والامامة بمعنى نصب الامام راجعتان الى صفة الفعل كذا نقل عنه قوله  
 على الامامة عبارة عن قوله فلان الصفة المطلقة اى على اننا ان سلما الى الصفة تشمل الوجودية الذاتية  
 وغير هاتين مائة من المسائل الفقهية كارجعها الى الصلوات وام واجب على المسلمين فيكون مرجعا الى عمل  
 المكلف ولا معنى لارجاعه الى صفة من صفاته تعالى وان لم يكن ذلك بناء على ان افعال الابداء افعال الله ثم  
 حقيقة والمحال انها من مقاصد علم الكلام قال الشارح في آخر هذا الكتاب ان مقاصد علم الكلام



مباحث الذات والصفات والافعال النبوة والامامة فيصير ان مباحث التوحيد الصفات اشهر المباحث  
لان محث الامامة ليس مشهورا مثلها فان دفع ما قاله الحشوي المدققيه ان كور الامامة من الفقهيات لا دخل له في  
اثبات كور البصفة المطلقة الذاتية الوجودية على لا ينفي فلا معنى لجعله علوة ههنا لانه ليس علوة بالنظر في  
ولهم الكمال في صفة ما حتى يكون علوة الاثبات كور البصفة المطلقة الذاتية الوجودية فان قيل اذا كان صفة  
الامامة متعلقة بكيفية العمل فلم جعلت من مقاصد كور على تقدير جعلها من المقاصد فلم يجعل من مقاصد كور  
فلم جعلها من مقاصد كور لان مقاصد كور اهل الهواء والباطن في نقض عقائد المسلمين القدماء في الخلفاء  
الرشديين واما عدم تقيم العقائد في موضوعه فاعدم كونها من مسائل في التحقيق لعدم تعلقها بالا عقائد وكلا  
في شهر المقاصد لانه نزاع في ان مباحث الامامة بعلم الفروع التي لرجوعها الى القيام بالامامة ونصب الامام  
للوصول بالصفات الشخصية من فروع الكفايات ذهني ممكنة يتصلق بها مصالح دينية ودينية <sup>شبه</sup>  
الامور المحصورة في مقاصد الشارع تحصيلها في الجملة من غير ان يقصد حصولها من كل واحد من الخلفاء في ذلك من  
الاحكام العملية ولكن لما استأنت بغير الناس في محث الامامة اعتقادات فاسدة واختلافات باردة <sup>مما</sup>  
من الراد افضل الخوارج ومالت كل منها الى تعصبات تكاد تقضي الى رفض كثير من لقواعد اسلامهم ونقض  
عقائد المسلمين القدماء في الخلفاء الرشديين مع القطع بانه ليس للمحث عن احوالهم وافضلهم كثير يتعلق بافعال  
المكلفين الحق للتكامل هذا الباب باب الكلام واما الاربع في تعريفه حيث قال هو العلم الباحث عن احوال  
احوال الصانع وصفاته والنبوة والامامة والمعاد وما يتصل بذلك على قانون الاسلام انتهى كلامه فعدم  
درج مباحثها بالنظر في الحقيقة والذبح بالنظر الى الظلال كونها من المقاصد فان دفع ما قال الحشوي المدققيه ان بين كون  
الامامة من مقاصد الكلام وبين كونها من الفقهيات كما غير كما يدل عليه المحصل المستفاد من كلمة انما وقوله لا  
عند بعض الشيعة منافات اذ هي في الاصل من المسائل الفقهية لا غير عذرنا لكنها جعلت من مقاصد الكلام لما  
ذكرنا قوله احمد بن الحسن الشيعي فان مرجعها عندهم الى نصب القائم المتصف بالصفات الشخصية واجب الله عليه من المسائل  
المتعلقة بالا اعتقاد قوله لا في العلم والتابعين هذا انما يصح اذ لم يكن ابو حنيفة من التابعين كما اشعر عبارة فاذ في الشريعة  
والافضل في الفقه الاكبر في الكلام قوله لما احواله كاهم الوضعون للاحكام الشرعية وكانت عدتهم في ذلك اشكال  
فقد ثبت في الاحكام الشرعية شرف وعاقبة حميدة لفعله كذا نقل عنه ومحصل الامر انهم قد وضعوها ولكن لم يدر في  
لا ان ارشاد محصل ذلك انما يريد التبيين لقلّة الوقائع والمختلفات قوله مع عطف عليه هو قوله وقد ورد في قوله

قوله الاهتمام اي لاهتمام غير اختصاصه من العناية بالدليل الذي هو الاصل مثل ورود الحكم ابتداءً لا يتطرق عليه الشبهة من اول الامر بخلاف كون الحكم او كانه يتطرق عليه الشبهة في اول الامر ومثل كونه الغرض متعلقا بالسبب لا بالحكم وامثال ذلك كذا نقل عنه مثل ان الله توهيم كونه دعوى بلا دليل قوله كما انه هم اه  
اشارة الى الاختصاص امر صاف في النظر الى ما يتوهم كانه حقيقة بمعنى انه ليس بعد من التدوين وجه تنوع ما ذكر  
اصلا قوله مع انه من التابعين في بيان ما لك الحاشية الله تعالى عليه من تبعه على ما قال في التفسير في تفسير رواية  
الكاظم عن الامام ع في تابعي عن تابعي كرهى والاضاعى عن ما لك قوله فان قلت الفقه نفس معرفة الحكم  
حين عرفوه بانه العلم بالحكام الشرعية العملية من ادلتها التفصيلية وقال بحقيقة الفقه معرفة النفس فالحق  
وما عليها قوله قلت المعروف بهذا هو المسائل يعني العلم قد يطلق على التصديق بالمسائل وقد يطلق على نفس المسائل  
فالمعروف بالتعريف المشهور هو علم الفقه بمعنى التصديق بالمسائل والمعروف بهذا اى في عبارة الشرح هو علم الفقه  
نفس المسائل فالحق سمي المسائل المدللة التي يفيد العلم بالحكام العملية عن ادلتها التفصيلية بالفقه وانما قيد  
المسائل بالمدللة لانها لفظة العلم بالحكام عن ادلتها التفصيلية لا المسائل بنفسها ومعنى فادتها لنعلم المذكور ان  
طالع تلك المسائل ووقف على دلالتها يحصل له معرفة احكام تلك المسائل من ادلتها وهذا القدر كاف للصحة الكفا  
كما يقال خبر الرسول يفيد العلم الاستدلال على معنى اوسط الى خبر الرسول مع دليل صدق وهو ان هذا خبر مشتمل  
بالمجرات وكل خبر هذا شأنه فهو صادق وحصل له العلم بحكم ذلك الخبر على استدلالنا نقل عنه فيراد بالحكام  
المعنى الاول من المعاني الثلاثة انتهى معنى النسبة الجزئية اما عدم ارادتها دارك النسبة وهو عبارة عن التصديق  
وقد عرفت انقائه بهذا المعنى نفس الفقه فقط واما عدم ارادة خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين بالانقضاء  
والتي فلا استدلال في العلمية لكنه على تقدير الحمل على المعنى الاول كابد من قيد الشرعية لتخرج معرفة الاحكام العملية  
غير الشرعية عن ادلتها لمسائل الحكمية العملية اللهم الا ان يراد بالادلة السمعية قوله ولك ان تقول ان ذلك  
ثقول في الجواب عن السؤال المذكور المراد بما في قوله ما يفيد انه معرفة الاحكام الكلية مثل الصلوة واجبة والصوم  
واجب كلها الفقه المراد بالاحكام الاحكام الجزئية المحصورة بتخصيص ونسخ مثل الصلوات واجبة على زيد قربانية  
اضافة المعرفة اليها فان المعرفة تستعمل في الجزئيات فالمعنى سمي العلم بالاحكام الكلية لفائدة العلم بالاحكام الجزئية  
بالفقه ولا خفاء في صحته ومطابقتها كما هو المشهور قال الفاضل المحمدي وهذا التوجيه وان كان صحيحا في نفسه لكن  
كنا سنبهنا في ما بعد من قوله ومعرفة احوال الادلة الجملة كما لا يخفى اقول وسياق ما في في بيان ذلك القول



فلا يمكن كرهه في بحث وهو ان المأخوذ من الادلة التفصيلية هي الاحكام الكلية لا الجزئية قال المحقق المدقق ويمكن  
دفعه باعتبار ان الاحكام الكلية اذا كانت مأخوذة منها تكون جزئية تلك الاحكام ايضا مأخوذة منها بالواسطة  
واجبانه يمكن ان يكون قوله عن ادلتها حاله عن صفيريد فالعنه سمو العلم بالاحكام الكلية المفيدة لمعرفة الاحكام  
الجزئية حاله كونه العلم بتلك الاحكام الكلية مأخوذة عن ادلتها التفصيلية فحقها فلا اشكال في شئ وهو ان هذا النوع  
يخرج التعريف عن الفساد كذا في فائدة في اعتبار افادة تلك الاحكام الكلية للاحكام الجزئية في التعريف قوله  
وقال في التباين لا اعتبار به كذا في بان يقال العلم بالمعنى المذكور له تعلقان تعلق بالعلم وتعلق بالمعلوم  
فهو باعتبار تعلقه بالعلم وقاس به مفيد لنفسه مرجح تعلقه بالمعلوم وصيرته الى التلمحظة ومالا فافاد  
الادلة الاول لا اعتبار به كذا في بان قيام العلم بسبب المعلومات كما يقال علم زيد بغيره صفة كمال فانها حيث قيامه  
بغيره لنفسه مرجح انما امره بغيره من القوة الى الفعل ويلتزم به وحصله افادة قيامه بغيره من القوة  
والعلم به الدلالة قال المحقق في ذات التصديقات من غير اعتبار حصولها في النفوس الانسانية مفيدة ومن  
حيث حصولها فيها مفا في ذلك وفي الحصول في الداهي معتبر في حقيقة العلم بالتصديقات مع قطع النظر عن حصولها  
في النفوس الانسانية لا يكون علوما وايضا لا معنى لافادتها مع قطع النظر عن حصولها فيها لا يخفى ان اعتبار التعلق  
الاعتباري تكفي كليل بمقام التعريف نقل عنه ولا حسن ان يقال ان المفيد هو العلم بجميع تلك الاحكام والمفاد  
هو علم كل واحد من تلك الاحكام والفرق بينهما اذا في تباين الكل والجزء بالذات ومعنى الافادة استلزام  
معلومية الكل معلومية الجزء وفيما مر في التوجيه الثاني قوله واما جعل المعرفة ما جعل المعرفة بقوله واما يفيد  
معرفة الاحكام ام ملكة استناد المسائل عن ادلتها واستحضارها بلا متختم كسب يد فان العلم كما يطلق على  
المسائل والتصديقات بها كذا في ذلك على الملكة الحاصلة منها كما صرح به شارحه في شرح التخصيص وجعل كونه التعريف للملكة  
راجحا فاما بانه قوله تدوين العليم في ترتيب الكلام والفضول لان التدوين والترتيب لا يضاف الى الملكة عرفا بخلاف العلم  
فان تدوين معلومه يعد تدوينه عرفا نقل عنه واما الجواب الثاني والثالث فيلزمه السابق لان تدوين المعلوم  
بعد تدوين العلم عرفا يقال كتبت علم فلان سمعته واما تدوين الملكة فاما بانه التدوين السليم انتهى فلذا قال  
في شرح التخصيص بيان قوله ويصح في ثمانية ابواب هذا الكلام يقتضي ان يكون العلم عبارة عن نفس الحصول  
والفروع انتهى فان دفعه قال الفاضل المحلي انه يجوز ان يعد تدوين المعلومات التي تحصل عما سده من الملكة  
تدوين الملكة كما يعد تدوين المعلومات تدوين العلم انتهى ويرد على قوله كتبت علم فلان سمعته انه يجوز ان يكون المراد منها

من العلم للعلوم قوله كيرد على اول الوجوه لزوم نقاهة المقداة فالمقداد اى غير المجتهد او طالع المسائل مع  
 الا ان يحصل له العلم بأحكام تلك المسائل عن ادلتها فيكون فقيها مع اجماع على الفقيه هو المجتهد قال  
 في شرح المحضر العنق اورد على حد الفقه انه اركان للمراد بأحكام لبعض بطر لم يدخل المقداد اعرف بعض  
 الاحكام عن الادلة التفضيلية بالاستدلال الا ان لا يزيد على ما يلزم من بل يبلغ درجة التجهاد وقد يكون عالما  
 يمكن ذلك مع انه ليس بفقيه اجماعا قال سيد المحققين في حاشية الفقيه هو المجتهد كما عجزه فلا يمكن عمله  
 انتهى فانهم ما قاله الفاضل الحنفى في نظر الفقه على اول الاجوبة هو المسائل المدللة المفيدة لمعرفة الاحكام عن ادلتها  
 التفضيلية واما المقداد فهو لا يحصل له المعرفة المفادة بلا دليل فلا يلزم نقاهة المقداد على ان من طالع المسائل  
 المدللة ووقف على ادلتها التفضيلية لا يكون مقبلا بل متعلما مجتهدا في تحصيل المعرفة بتلك المسائل ووجه  
 الدفع ظ فار قبل هذا اليراد كما يرد على الجواب الاول يرد على الجواب الثانى والثالث ايضا فار المقيد اذا كان له  
 علم بالاحكام الكلية المفيدة لمعرفة الاحكام الجزئية عن ادلتها تنبى بقدر الجواب الثانى او لمعرفة نفس تلك  
 الاحكام الكلية عن ادلتها على تقدير الجواب الثالث يلزم ان يكون فقيها مع انه ليس بفقيه اجماعا قال الفقه  
 مختص بالمجتهد عندهم قلت سيذفر عنها يجعل المعرفة بمعنى اليقين وجعل الادلة بمعنى الامارات اعنى الادلة الظنية <sup>فالمعنى</sup>  
 الفقه العلم بالاحكام الكلية المفيدة لليقين بالاحكام الجزئية او بنفس تلك الاحكام عن الادلة الظنية ولا شك <sup>في</sup> التحصيل  
 اليقين بالاحكام عن الادلة الظنية مختص بالمجتهد ولا يوجد في غيره وذلك لان المجتهد اذا انظر في دليل ظنى وحصل  
 له ظن <sup>ظن</sup> كبحر في العمل بذلك قطعا وكما وجب العمل به عليه قطعا يكون معلوما عندنا قطعا فاذا حصل للمجتهد  
 يكون معلوما عندنا قطعا اما الاولى فلا انعقاد اجماع على الحكم المظنون الذى ادى اليه راي المجتهد يجب  
 العمل عليه قطعا وكثرت الاخبار في ذلك حتى صارت متواترة المعنى واما الثانية فلان وجوب العمل بطريق  
 القطع فرع العلم بطريق القطع حتى لو لم يكن معلوما المحجب العمل به والحاصل ان الحكم الظنى مرجح  
 استفادته من الدليل الظنى لكن وجوب العمل ولا تبايع عليه قطعا او صله الى العلم بثبوت قطعا فانهم ما قيل الدليل  
 الموجب اذا كان ظنيا كيف يكون العلم بالحاصل به يقينا لانه مرجح استفادته من الدليل ظنى وكونه يقينا مستفاد  
 من خارج فثبت التحصيل اليقين من الامارات خاص بالمجتهد لان انعقاد اجماع بوجوب العمل في حق المجتهد  
 المقداد فان <sup>بعض</sup> لا يقضيه العلم بعدم انعقاد اجماع لوجوب العمل في حق بل انعقاد على خلافه <sup>فلا</sup> يذكر المقيد في هذا  
 وهذا التهمة اعققت المعرفة على اليقين والادلة على الامارات لا يتبى في الجواب الاول اذ يصير المعنى سموا لمسائل

اندلثة المفيدة لليقين بالاحكام عن الادلة الظنية ولا حنفاء في عدم صحة كان مطالعة المسائل  
 مع الدلائل لا يفيد اليقين بالاحكام عن كادله وان كان المطالع يجتهد الا ان كادله في الزمان المتأخر الى خلافه  
 او الى غير ذلك وكم طاله المسائل التي ادلى اليها به ولا مع دليل لا يفيد له وجوب العمل فلا يفيد له اليقين بحكمه فخلا  
 تصديق المجتهد بحكمه فانه يفيد اليقين به على ما مرته مادام ذلك التصديق باقيا واما اذا اذكري اخلقه فلا يبقى ذلك  
 التصديق هذا التحق ما نقل عنه من قوله واما على باقي الوجوه فيندفع بجعل المعرفة بمعنى اليقين الادله بمعنى كمالها  
 وتحصيل اليقين من الامارات انما هو شأن المجتهد لا غير هذا التوجيه لا يتأخر في الجواب الاول كما لا يخفى انتهى وبما ذكرنا  
 من توجيه عدم تاتي هذا التوجيه في الجواب الاول اندفع فاقب هذا الكلام مبنى على عدم تقييد المسائل باليقينية  
 الحاصلة من الامارات والا فلا سوال ولا جواب كما لا يخفى كان مطالعة المسائل ليست تقييد اليقين بالاحكام  
 سواء كانت يقينية او غير يقينية بل المفيد له هو تصديقه المجتهد بالحكم من الدليل انه مادام باقيا فاليقين باقيا ولو  
 زال زال اليقين كما ذكرنا فانه دقيق وهذه المباحث زيادة تفضل واذا اردت استيفائها فاعليك بحاشية السيد  
 على شرح المحضر العصفري حيث اجتهد وتعرف الفقه قوله غايه ما يقال في جواب عن الامارات السابق بقوله لا يورده  
 وحاصله ان الامارات المقتد ليس بيقينية بهذا المعنى بل لا معنى اخر للفقه غير ممكن حصوله للمقتد مادام مقتدا  
 قوله والتوفيق بين هذين الجمعين يعني ان بين الجمعيتين تناقضا لان الجمع  
 على ان الفقه من العلوم المدونة سئل ان يكون المقتد الغير المجتهد العالم بتلك المسائل  
 المدونة هيها اذ لا معنى للفقهاء العالم بالفقه والفقه هي المسائل المدونة والجمع على عدم فقهه غير  
 المجتهد يتأخر وجب التوفيق بينهما ولا يحصل ذلك الا بان يحجز الفقه معينا احدهما ما يمكن حصول المقتد وهو العلم بالمسائل  
 المدونة فبا اعتباره حصوله يكون فيها والثاني ما لا يمكن حصوله والعلم بمعنى اليقين بالاحكام عن الامارات فبا اعتبار هذا  
 حصوله لا يكون فقهيا قوله بلا مغطه بحيثية فان ثبتا بحيثية فله في خوف الامور التي تختلف باختلاف اعتبارها  
 الا انه كثيرا ما يحذف عن اللفظ لوضوحه على ما صرح به الشارح في التلويح في بحث الحقيقة والجاز قوله فانه بالحكم  
 يعني ان علم خبر بل الرسول بالمسائل المكتسبة عن الدلائل المبررة بدو حركة فكرته فان قلت لم يخرج هذا  
 علم الله ثم بالمسائل الفقهية قلت لانه غير داخل في الدلائل العلم العلم الحادث قوله للرسول علم اجتهاد هذا  
 الاعتراض انما يدعى على مذهب من يجوز الاجتهاد للرسول في بعض الاحكام لكن فيه احتملا والفقهاء يكونون الجواز خالفوا  
 منهم من قال بالوجوب عليه عند الحاجة ومنهم من نفاه واختصوا ايضا في غير البعض جملة على الخطا والسرور حسنة

بأنهم معصومون عن الخطأ والسهو في اجتهاد وهذا في أمور الدين وما في أمور الدنيا فيجوز السهو  
 الخطأ قوله تعريف الأحكام كما يعني المراد بالأحكام جميعها والمعنى سمو العلم بجميع الأحكام عن أنها بطريق  
 الاستدلال باللفظ فلا اشتكال بعلم الرسول كان علمه بطريق الاستدلال في بعض الأحكام المراد بجميع الأحكام الأحكام الخاصة  
 يعني أن علم جميع الأحكام الخاصة له حاصل بالاستدلال فلا يرد العلم بالجميع محال للمسائل تتراكم فيوما فيوما وانما يخرج عن  
 متلفعة فالكشوف كذا في قصة حين سئل عن أربعين اجاب عن البقرة قوله ففيه مثله ما مر من الكلام اه اي  
 من المسائل والعجوبة السابقة في قوله ما يفيد معرفة الأحكام اقول تحرير السؤال والجواب فوف على حل العباد  
 فاقول قوله اجمالاً اما من غير نسبة المعرفة الى الاحوال وحال عنها اي معرفة احوال الادلة بطريق اجمال اي على  
 وجه كلي بان يكون في ضمن القواعد الكلية غير متعلقة بدليل دليل وحال عن الادلة اي معرفة احوال الادلة  
 حال كونها مجملة غير مستوية بحكم حكم وعلى الاول المراد بالادلة التفصيلية التي ينطبق بها الأحكام اذ لو اراد بالادلة  
 الاجمالية لم يكن لتفيد المعرفة بقوله اجمالاً فائدة اذ ليس لنا مقر بأحوال الادلة الاجمالية على وجه جزئي وقولنا  
 افادتها متعلق بأحوال حال عنه ولو قال مرجح افادتها كان اظهر والمعنى سمو معرفة احوال الادلة بطريق اجمال  
 والادلة الاجمالية مرجحة افادتها الأحكام باصول الفقه فقوله اجمالاً يخرج معرفة احوال الادلة تفصيلاً مثل العلم  
 صلوا ذكروا قولنا في افادتها الأحكام لا يخرج العلم بأحوال الادلة اجمالاً لكن ليس مرجحاً افادتها الأحكام مثل  
 العلم بكونها قديمة وحادثة بسيطة او مركبة وكونها اجملة اسمية او فعلية الى غير ذلك المراد معرفة تلك الاحوال  
 العلم بشيئها لادلة اما انفسها كقولنا الكتاب ينسب للحكم واما لتوابعها كقولنا الامر للموجب والعرضها كقولنا العا  
 يفيد القطع او النوع عرضها كقولنا العام الذي خص منه البعض يفيد الظرف في العلم بهذا الأحكام الكلية يسمى  
 الفقه وانما اختار هذا التعريف اشارة الى ان موضوع اصول الفقه الادلة مرجحاً افادتها الأحكام وانما تلك  
 الاحوال اعراض ذاتية مثبتة لها في ذلك العلم اذ تعبر هذا فاعلم انه اذا كان قوله معرفة احوال الادلة معطوفاً  
 على قوله معرفة الأحكام يرد عليه ان اصول الفقه نفس معرفة تلك الادلة ولذا عرفوه بالعلم بالقواعد الكلية  
 ليتوصل بها الى استنباط الأحكام لا بما يفيدها ويمكن الجواب بالمعنى بالتعريف المذكور هو العلم بمعنى التفصيل  
 بالمسائل والمعروف هو انفس المسائل والمعنى سمو المسائل التي تفيد معرفة احوال الادلة الاجمالية باصول الفقه  
 شك في صحة فان مطالب مثلاً لا من الوجوه والنهي للتحرير والعام يفيد القطع لا غير ذلك يحصل له العلم بأحوال الادلة  
 الاجمالية وهذا على تقدير ان يكون قوله اجمالاً متعلقاً بالادلة او يقال المراد بما يفيد العلم بأحوال الكلية لادلة

بأنهم معصومون

مثل العلم بأن الامر بالمعروف والنهي عن المنكر بالدلالة الواضحة لا بالدلالة المجردة للدلالة على ان العلم بان  
 وزكوا له في شدة العلم بان الامر بالمعروف والنهي عن المنكر بالدلالة الواضحة لا بالدلالة المجردة للدلالة على ان العلم بان  
 العلم باحوال الكلية للدلالة على الكلية المفيدة لمعرفة احوال الجزئية للدلالة على التفصيلية بطريق الاجمال اي في ضمن القضية  
 الكلية باصول الفقه وهذا على تقدير ان يكون قوله اسما لا متعلقا بالمعرفة يمكن الجواب بان التغاير لا اعتبار كافي  
 وهو لا يمكن ان يراد بها الملكية المفيدة لمعرفة احوال الدلالة العامة لكون الترتيب والتدوين ياتي عن عقله  
 وقس على معرفة العقائد يعني به ههنا اعتراض السابق من الكلام بنفس معرفة العقائد ولذا عرفوه بأنه العلم بالعقائد  
 الدينية مخرج منها التفصيلية البيانية كما يفيدها والجواب بان المعرفة ههنا هو المسائل المعنوية المسائل الدينية  
 التي تفيد معرفة العقائد الدينية من ادلتها بالكلام ولا شك في صحة فان مطالع المسائل الكلامية ووقف على ادلتها  
 حصل له معرفة العقائد الاسلامية عن ادلتها او يقال للتغاير للاعتبار كافي في صحة الدفاعة قال الفاضل الحلي  
 واما الجواب الثاني فلا يخفى ان العقائد الاسلامية اكثر اختصاصا لان موضوعها ذات الله تعالى مثل الله وحده  
 وموجود وقديم ومحمد بن مصادق وغير ذلك فلا يتصور فيها ان يقال العلم بالعقائد الكلية يفيد العلم بالعقائد الجزئية  
 اقول قديما ما ذكرتم من العقائد والقواعد اصلها عالم وقدير ولعله يورث قول المصنف رحمه الله عليه  
 لعالم هو الله تعالى الواحد القديم الخ العليم اه فالعلم بهذه القواعد الكلية يفيد العلم بالعقائد الجزئية مثلاً ان  
 ذات الله تعالى هي الجزئية الحقيقية عالم واحد قادر ربّه <sup>عليه</sup> انه مبدؤه وكذلك من ادعى النبوة وظهر المجرة يجب التصديق  
 به وهذه القواعد يفيد العلم بان محمل اعمية الاسلام محلي التصديق وقس على ذلك بواقية في نظر الادنى ان يقال قوله  
 بنى صادق حينئذ يدعي بان الله تعالى اسلم بالحق وصدق بالحق انما تقر ان موضوع الاستدلال يرجوع الى موضوع  
 العلم هذا والحق ان يقال انه تكلف فانه لا ينبغي في المسائل السمعية لكونه سمعياً وبصيراً ومكلاً فانه ما ورد له  
 الا في ذات الله تعالى والقول بعدم كونها من المسائل مكابرة ولذا جزم الدواعي في تعليلاته على الحواشي الشريفة على ما  
 محض الاصول ان مسائل الكلام ليست بقواعد لعدم كونها كلية واما ما قيل من ان موضوعها وان كان جزئياً  
 حقيقياً لكنه لا يتصلوا اذ هو جاكلي فيكون قضايا كلية موضوعها مخففة في فرد فهو على تقدير تسليمه لا يفيد فيما نحن  
 فيه لانه لا يتحقق عقائد جزئية يستفاد منها قوله على المواقف وجه السيد الشريف بان كان للفلاسفة علماً  
 ناسفاً في علومهم سمو بالمنطق كذلك لانهم انا في علومنا سميناها كلاماً ولا يخفى ان اعتبار الاشتراك في  
 جهة النفع وهو كما المنطق مورث للنطق في علومهم كذلك الكلام يورث لنا قوة الكلام في علومنا فالحق الجدير

واحد وان لم يعتبر الاشتراك في تلك الجهة فلا فهو لا يصير وجهها بسمية اسم يكون بأزاء  
 اعنى الكلام كما ينبغي فلذلك جعلها الشارح وعلمها وجهها واحدا ولقد احسن غاية الحسن قوله بأع تباراه لانه لا لم  
 يعتبر ايرت القوة للكلام لا يكون لقوله بأزاء المنطق وجه موجبه اذا لا اشتراك في انهما نافعان  
 وان كان يقع الكلام بطريق الرئاسة فغير المنطق بطريق الخفاء في استمداد العلوم فالكلام يستمد به باعتبار المبادى والمنطق  
 باعتبار ما يعرض اليه خصوصا بالكلام بل ذلك قوي في الخفاء فغير المنطق بطريق الخفاء والاستمداد منها ايضا  
 ما يعرض للمبادى كما اولى هذه التسمية قولا لضعف اما قد الاول يعني لو لم يقيد الاطلاق بقوله او لا لضعف اما قد الاول  
 في قوله اول ما يجب اياه وضعف ذكر وجه التحصيل في الثاني اعنى قوله ثم خص به لانه ان كان سبب اطلاق  
 لفظ الكلام عليه كونه مما يجب ان يعلم ويتعلم بالكلام لكان كونه قيد الاول ضائعا لاجل حاجة اليه لظهور  
 تركه المحشى وان كان هو كونه اول ما يجب ان يعلم ويتعلم بالكلام لكان كونه وجه التحصيل ضائعا اذا لا شركة بغير الكلام  
 في كونه اول ما يجب حتى يذكر وجه التحصيل فقولاه اذا لا شركة دليل لقوله وذكر وجه التحصيل لا مجموع قوله اما قد الاول  
 او ذكر وجه التحصيل فلا يريد ما قاله المحشى المدقوق فيه ان المدقوق لزوم ضياع احد الامرين في الدليل انما يفيد لزوم ضياع  
 وجه التحصيل بخلاف ما اذا قيد الاطلاق بقوله او لا فانه يكون ذكر كل من الامرين في موقعه يصير المعنى اطلاق اسم  
 عليه ولا لانه اول ما يجب ان يعلم ويتعلم ولم يطلق على غير ثبتهما مع تحقق وجه الاطلاق وهو كونه مما يجب ان يعلم و  
 يتعلم فغيره عما عداه فقول الشارح ثم خص به على هذا لانه جواب سوال يقال ما ذكرته انما يدل على تحصيل  
 الاسم به او لا ابتداء ذلك التحصيل مطلقا بان لا يسميه بغيره اصلا فما وجه التحصيل به بحيث لم يطلق على غيره  
 اصلا فاجاب بما سمعته فما علم انه نقل عنه هذا لتعليل المعنى الفعل الذي في حروف التفسير انتهى هذه الحاشية مطو  
 على قوله ذكر لم يقيد به ان لتعليل للفعل المستفاد من حروف التفسير في الاطلاق بالاطلاق او لا اذ لو لم يقيد  
 به والمحشى المدقوق جعلها منطوية على قوله اذا لا شركة فقال في الاطلاق بالاطلاق او لا اذا لا شركة اه ثم اعترض  
 عليه لا يخفى انه بناء الفاسد على الفاسد قوله واما احتمال التسمية الغير جوابا بسؤال كانه قيل ان اطلاق اسم الكلام  
 عليه باعتبار كونه اول ما يجب ولا يلزم استدلال ذلك وجه التحصيل لانه يجوز ان يكون المدقوق احتمال ان يسمى غير الكلام  
 بهذا الاسم لغير هذا الوجه فاجاب بان هذا الاحتمال قائم في باقي الوجوه المذكورة ايضا فوجه التعرض فيها مثل  
 ان يقال ولا لانه يورث قدرة على الكلام ثم خص به ولم يطلق على غير ثبتهما مع انهم يتعرض في غير هذا الوجه  
 ان ذكر وجه التحصيل لضعف احتمال التسمية الغير بهذا الوجه وهو له انما يصير لو قد اولى قوله في التسمية بالكلام لما تضمنه



جواب السؤال كانه قليل وسط وجه التسمية بين ذكر كلام المتقدمين وكلام المتأخرين ولم يذكر بعد  
 مع ان الظاهر يخرج عنها اجاب بقوله والتسمية اه كذا نقل عنه وحاصله ان طلع اسم الكلام بتلك المسائل انما  
 من المتقدمين فذكر وجه التسمية بعد ذكر كلامهم او بخلاف المتأخرين فانهم تباينوا في تلك التسمية قوله او بواسطة  
 بين الايمان والكفر هذا القول منهم بناء على جعلهم الاعمال الايتان بالواجبات وترك المهميات جزء من حقيقة الكفر  
 والكفر عبارة عن التكبير ليس من احد جزئية اعني ترك المهميات وليس يكافئ لكونه مصداق  
 مقربا جاء به النعم فيكون واسطة بين الكفر والايمان عندهم وهي الفسق قوله لا بد من الجنة والنار  
 لما وقع في كلام بعض خالطهم من ابي عبيد الله من انهم يثبتون واسطة بين الجنة والنار <sup>لكن</sup> لم تك  
 الكبيرة لانه ليس بمبرر ليكون محل الجنة ولا كافر ليكون محل النار يعني ليس المراد بآيات المنزل بين  
 المنزلتين ثبات واسطة بين الجنة والنار ليكون مقبلا للفاسق كما هو الظاهر عباد الله لان الفاسق عندهم  
 محلل في النار انما لا توبة كما هو المشهور من مذهبهم فهم لا يثبتون لم تكب الكبيرة مقبلا لكون واسطة بين الجنة  
 والنار فاندفع وقاله الفاضل المحشي من ان كوا الفاسق محلل في النار عندهم لا ينافي في القول بالواسطة بين الجنة  
 والنار بخلاف ان يكون اهلها غير الفاسق والفاسق لكن يدخل فيها ولا حتى يحكم الله تعالى بما يشاء لان بعض  
 ليس الاستدلال على انه لا يمكن لهم القوا بالواسطة بل دفع ما يتوهم ذلك ببعض قوله وقال بعض السلف والواو الحال  
 في الحال ان بعض السلف ايضا يقول يثبت واسطة بين الجنة والنار لان ثباتهم الاعراف فلا وجه لتخصيص اصل عطاء  
 بهذه الاثبات وجعله سببا للاعتزال قوله لكن ما لهم الى الجنة قال القاضي في تفسير قوله تعالى وعلى الاعراف رجال  
 يعرفون كلا بسيماهم اي رجال من الموحدين فصر في العمل فيجب بين الجنة والنار حتى يقضي الله بدينهم بما شاء  
 قوله فان قرع من الرسل اي من ان يفقد النبي وعدم وصول دوائه اليهم فانهم معذورون لعدم اطلاعهم على  
 المأمور به والمبين عنه وقالت المعتزلة انهم معذورون بترك الواجبات كالاعمال في معرفة حسن الاشياء قبحها  
 ويرد عليهم قوله وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا قوله الكافر ينصرف الى الكافر المجاهر حاصلا ان الجنة <sup>رضي الله</sup>  
 انما ثبتت بواسطة بين الايمان ونوع الكفر وهو الكفر بطريق الجهر والمعتزلة يثبتون واسطة بين الايمان ومطلق الكفر  
 فيكون اعتبار الحق مذهبهم لا يثبت للجنة بين المنزلتين كالفاسق عندهم منافق داخل في الكافر لان النفاق نوع  
 من الكفر فاقيل لم يحل قول المعتزلة على ما قاله الحسن البصري رحم بان يكون المراد بقولهم تركب الكبيرة  
 ليس بكافرا لانه ليس بكافر مجاهر قلت هو منافق لا يلزم الا في ثباتها بحيث قالوا ان اهل الجنة في اسماء اهل الجنة



على قول الخواص ليمونهم كافرين والمرجبة مومنين والحسن البصري واتباعه منافقين فاخذ المتفق عليه  
 الفسق وتركنا الحقيقة فيه فانه في الحقيقة اثبات صرمغائر لايمان الكفر والنفاق ونقل عن بعض المتأخرين  
 من المعتزلة ان الله نفى الايمان بمعنى التصديق واجراء الاحكام عن الفاسق بل بمعنى استحقاق غاية المدمر وهو الكفر  
 ليمونهم بالايمان الكامل وينفون عن الفاسق فخر لا يكون الواسطة بين الايمان المطلق والكفر بل بين نوع الايمان  
 والكفر وكان هذا رجوع من مذهبهم واعراض عنه قيل يمكن حمل قول الحسن انه ليس بمؤمن ولا كافر وهو  
 منافق على انه ليس بمؤمن بالايمان الكامل بل هو منافق في الاعمال فالإيمان المنفع هو الايمان  
 الكامل الذي كان العمل جزء منه فلا منزلة بين المنزلتين اقول هذا التوجيه مخالف لما نقل عنه  
 عن الاستدلال عليه فانه قال قدام الشخص على المعصية المفضية الى العذاب يدل على انه كاذب في دعوى  
 تصديقه بما جاء به النبي عليه السلام وان من اعتقد من العقلاء ان في هذا التجريح لا يدخل فيه في ذلك الحرف  
 اخل فيه علم انه كان لا يعتقد في هذا الدليل يدل على انه يقول انه منافق في التصديق ولذا رجع الحسن عن هذا المذهب  
 على ما نقل في البداية قوله بئنا في كونه اذ ادى ثواب وعقاب يعني اضافة الدلالة الى كل من الثواب والعقاب معني  
 اللام واللام الاختصاص فيفيد انها موضوعان للثواب والعقاب وهو بئنا في تحقق عدم الثواب والعقاب  
 فيهما قوله ولو سلم اي ولو سلم ان معنى كونها اذ ادى ثواب وعقاب كل من يدخلها ثواب ويعاقب  
 فهو بالنسبة الى مستحقها وهم عند المعتزلة المكلفون ببناء على مذهبهم من ترتيب الثواب والعقاب على الاعمال  
 سبيل الجواب ما عندنا فهو ترتيب عادي فيجوز ان ثواب بلا طاعة وان يعاقب بلا معصية على ما سيأتي تفصيله  
 قوله فلم لا يقول فادخله لان الدخول بدون الثواب يتحقق عندهم في الصغار قوله كما يدل عليه السياق من وجوب  
 للمطيع والعقاب للعاصي قوله نسب الدخول الى النفس الصغيرة شارة الى انه يدخل الجنة باختياره ربح على الله تعالى  
 او حاله قوله وليس عليه قوله فدخلت اي دخولا معاقبا بها مستحقا لها لان الكلام فيه للفرع على الكفر والعصيان  
 ولذا نسب الى النفس لان الصغير اي دخولا باختياره قوله انه معتزلة بصره المقصود من هذا الكلام دفع ما قيل ان  
 قدا طالك الكلام على نفسه فيمنع الجاني او كيفيه ان يقول ان المناسب حق الكافر المعذب ان لا يخلق او يسلب  
 عند العقل ولا حاجة الى ذكر الصغير وغيره واحاصل الدفع ان مقصودنا شعري ابطال مذهب معتزلة بصره  
 واسكانه على مذهب مذهب غيره ولا يخفى ان يسمي في مادة الصغير المعنى ما ذكر مادة المطعم فهو لا خفاء بالعنان  
 وظل البيان قوله قالوا تركه محل وجهه لانه ان علم الله تعالى ما هو نعم للعبد في دينه وقد يكون بخلافه وان لم يعلم

يُعلم يكون منهم ما يجب تنزيه الله تعالى عنها كذا نقل عنه وفيه تأمل والاولى ان نقل تركه بخل وسجل قوله فواجب  
اذا يعني اى حجب الجاني على الله تعالى الربط على العبد ما علم نفعه في دينه قوله <sup>فله</sup> ما لزم اى لزمه من عظمه لا يمكن  
ان يعبر عنه معينا وهو السلوك في مادة العاصي لان الواجب على الله تعالى على حسب علمه في حقه ان لا يخلفه وعينه  
صغيرا وليس له عنه عقله قال الفاضل الاسفرائني في دفع الزام الاشعري عن الجبائي بانه له ان يقول <sup>صلى</sup> السلام  
واجب على الله اذ هو واجب كحفظ اصله اخروفة بالنسبة الى شخص آخر فله ان امانة الرمز الكافر محتبة <sup>للمؤمن</sup>  
ابويه واخيه لكمال الجرح على موته فكان الاصل لهم حياته فلما حفظ هذا الاصل فأت الاصل له لو لم يسل <sup>صلى</sup> السلام  
كان الاصل لهم ايجادهم فلرعاية الاصل لكثير في ان الاصل له اقول هذا الجواب غير تام مذهب هو يقول <sup>بأن</sup>  
اعطاء ما هو الاصل للعبد على الله تعزله الاصل في حقه لاجل اصله شخص آخر في حقه يجب تنزيه الله تعالى <sup>عنه</sup>  
نعم يتم هذا الجواب ان المراد بالاصل الاوفق للحكمة تقتضي ان يتزله الخير الكثير للشر القليل <sup>في حقه</sup> وفي حقه  
وقيل ايضا في دفعه بالجواب ان يقول بان الابقاء وايصال لا نفع واجب على الله تعالى حتى يرد عليه فاذا ذكر  
بل الواجب على اللطف والتمكين والقدار عليه كاعطاء العقل والقدرة وارسال الرسل وهذا حاصل في حق  
العاو لا يخفى ان وجوب اللطف على الله تعالى عند المعتزلة امر آخر سوى وجوب الاصل فكان الجواب اهلها بالآخر  
قال في المواعظ اما المعتزلة فواجبوا على الله تعالى بناء على اصلهم امور الاول للطف وقدره بانه الفعل الذي يقرب  
العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية كبعثه الانبياء والثاني الثواب على الطاعة والثالث العقاب على المعصية  
والرابع الاصل للعبد قوله وبعضهم اى بعض معتزلة بصرة لم يعتبر جاب علم الله تعالى بل قالوا <sup>الله تعالى</sup> الواجب على  
ان يعرضه للتوابع للدخول في على الملتزمين وان علم انه يكفر عند كونه مكلفا فلا يلزم عليهم من مات عاصيا لا  
ما هو الواجب على الله تعريضه للتوابع وبلاغه الى مبلغ الرجال وتكليفه وهو حاصل في حقه والكفر انما يحصل له  
بقدرته ولا مدخل لقدرة الله تعالى فيه على ما قالوا لكن يلزمهم ترك الواجب فيمن مات صغيرا <sup>للعلم</sup> العلم التكليف  
في حقه فان قيل يرد عليهم من مات كافرا ولم تصل اليه دعوة بني قبط فانه ترك في حقه ما هو الواجب <sup>عليه</sup>  
قلت تعريض الثواب عندهم ليس بموقوف على ارسال الرسل فانهم قالوا العقل كاف في معرفة الله تعالى <sup>بأن</sup>  
الاشياء وفيها <sup>بأن</sup> وملاز التكليف <sup>بأن</sup> ارسال الرسل لطف يقرب العبد الى الطاعة نعم يرد عليهم من مات  
مجنونا قوله بمعنى الاوفق يعني ما تقتضيه حكمة الازلية وتلبي نظام العالم بحسب علم الله تعالى فعله وفيه تركه سوءا  
كأنه نعم العبد الدنيا اولى الدين اولى كليهما اوله يكن فيهم لا يرد عليهم شئ مما ذكر كما لا يخفى قوله ابو منصور

لما أتيدى هو تليد إلى نفس العياض تليد إلى بكر الحرجاني تليد في الحسن الشيباني من أجداد الإمام <sup>عظم</sup> الكاظم  
 بالصفحة من كذا في شرح المقاصد قوله كسئلة التكوين غير من مسئلة الاستثناء في الإجماع مسئلة الإجماع  
 المقتل على ما سيجي قوله لظان المقول مجموع ما في الكنية إلى الظان يكون مقول القول مجموع ما في الكتاب لأن  
 القرينة لا تدل على تخصيص البعض المراد مجموع ما في الكتاب مجموع المسائل التي تصلح أن تكون مقول <sup>القول</sup>  
 فلا يرد أنه يلزم على هذا التقدير أن يكون قوله خلافاً للفسطاطية أيضاً مقول القول فيكون مقصوداً بالنقل  
 مع أنه ليس كذلك وإن قوله والأهلام ليس سبباً للمعرفة عند أهل الحق بل يرد عنه لأن قوله خلافاً للفسطاطية  
 لا يصلح أن يكون مقول القول لأنه حال عن مقول القول كقول أهل الحق حقائق الأشياء ثابتة والعلم بها متحقق  
 حال كونهم مخالفين للفسطاطية وكذلك قوله والأهلام أنه سبباً لفاء معنى في القلب جملة اسمية وقعت  
 حالاً في قول أهل الحق وأسباب العلم من جهة التلوه في العقل الخبر الصادق والحال أنه ليس بالأهلام من سبب  
 المعرفة عندهم فلا يكون مقول القول بل قيد له فلا يلزم شيء مما ذكره الفاضل الحلبي إجاب عن الإباء بأنه يجوز  
 أن يكون إعادة لفظ عند أهل الحق وقوله والأهلام ليس سبباً للمعرفة للتأكيد انتهى ولا يخفى أن هذا الجواب  
 مما ياباه الطبع السليم إذ ليس هو محل التأكيد مع أنه يلزم أن يكون قوله والأهلام مقصوداً بالنقل ليس  
 كذلك فإنه إما ذكره لدفع بطلان حصر سبب العلم في الشبهة كما سيجي قوله فيجمل أنه أي على تقدير أن يكون مقوله  
 القول هو قول حقائق الأشياء يجوز أن يكون المراد بأهل الحق أهل السنة والجماعة ووجه تخصيصهم بالذكر مع  
 أن غيرهم أيضاً لا يكون في هذه المسئلة للاعتداد بهم ولا إشارة إلى أن غيرهم بمنزلة عدم في هذه المسئلة  
 قوله قد يفهم الإباء أي يفهم رعاية لكون المعبر في الحق المطابقة من جانب الواقع وإنما يحصل تلك الرعاية بما هي <sup>مختص</sup>  
 أي الحكم المطابق للواقع من حيث أنه مطابق للواقع إذ لو اعتبر الحشوية وما خطتها لصدق تعريف الحق على الصدق  
 أيضاً إذ يصل عليه الحكم المطابق للواقع لأن المطابقة بغير الشئ تقتضي نسبة كل منهما إلى الآخر بالمطابقة كما علم في  
 المفاعة لكنه ليس حيث أنه مطابق بل حيث أنه مطابق على ما سيجي قوله لكن كما لا يريه قوله أهان قوله وأما الصدق  
 أنه يدل على الفرق بين الحق والصدق بحسب استعمال شيوع الصدق في الأقوال دون الحق كما في المفهوم إذ  
 تفهم الإباء يفهم الفرق بحسب المفهوم وقوله وقد يفرق يدل على أن الفرق بينهما بهذا الاعتبار ليس منيياً في  
 السابق بهذا الاعتبار فلو كان الإباء في قوله الحكم المطابق مفتوحاً ليكون بعينه الفرق المبين بقوله وقد يفرق أه  
 إذا قال بالاعتبار المطابقة من جانب الواقع فيهما حتى يحل قوله والحكم المطابق عليه تأمل قوله ليفيد الإشارة

مستفاد من الشيوع والخصوص فاذا كان الشيوع مخصصا بالقول كان اصطلاحا بالطلاق باقية غير بناء على  
 ان كل قيد يرجم اليه الحكم سواء وقع الانشاء والنفي يكون هو مقص المتكلم منه كما صرح به الشيخ عبد القاهر <sup>بطل</sup>  
 المفهوم كانه انما اصل الحشوية اذ المنظور فيه اذ تعين الحكم المطبوع اي انما سمي الحكم باعتبار كونه مطابقا  
 بالفتح للواقع بالحق لان المنظور فيه ولا يعنى <sup>الذي</sup> ينظر اليه بل يخط ولا في حصول هذا الاعتبار الحكم اعني كونه  
 مطابقا بفتح الباء هو الواقع وان الحكم انما يصيد مطبقا بفتحها اذ انسب اليه الواقع واعتبر من جهة الفاعلية  
 صرح بها فيقال مطابق الواقع الحكم والواقع متصف بالحق اللغوي اعني انشأ من جهة ثبوت ثقل الحق عن معناه  
 اللغوي <sup>الذي</sup> هو صفة الواقع بمعنى كونه الحكم مطابقا تسمية الشيء بوصفها هو منظور في حصوله او لا ثم اخذ منه صفة <sup>المشبهة</sup>  
 ووصف المتقارن الحكم به فلحق معان ثلاثة احدها اللغوي وهو الثابت المنقول عنه والثاني كون الحكم مطابقا والثالث  
 الصفة المشبهة المأخوذة من هذا المعنى التي بوصفها الحكم بالمواطاة باليقال الحكم في وانما قيد بقوله او لا كما  
 الحكم ايضا من جهة الفاعلية في هذا الاعتبار لكن هذا لا صريح لانه اذا لم يكن منسوبا الى الواقع حجة  
 الفاعلية لا تصح كونه مطابقا بفتحها فان مقتضى باب المفاعلة النسبة بالفاعلية والمفعولية من الطرفين لكن ذلك  
 منظور اليه ثانيا كذا الواقع منظور فيه بذينك الاعتبارين لكن ثانيا اي صفه اذا الفاعل الصريح المطابق على  
 هذا الاعتبار هو الواقع قوله هو الواقع الموصوف بكونه حقا الواقع هو النسبة الجزئية الذاتية مع قطع النظر عن اعتبار  
 المعبر بان ان الكلام الذي دل على وقوع النسبة بين الشيئين اما بالثبوت او بالانتفاء مع قطع النظر عن  
 حصولها في الخارج لا بد ان يكون بينهما نسبة ثبوتية او سلبية لانه اما ان يكون هذا ذلك ولم يكن تلك النسبة هو <sup>الواقع</sup>  
 في الخارج ونفسه من معنى ثبوتها وتحققها انها ثابتة مع قطع النظر عن اعتبار المعبر بها موجودة في الخارج فلا بد  
 ما قيل النسبة امور اعتبارية فلامعنى ثبوتها وتحققها قوله واما المنظور اذ يعنى انما سمي كون الحكم مطابقا لكسرها للواقع  
 بالصدق في الخلق في هذا الاعتبار او لا هو الحكم فانه يصير الحكم مطابقا لكسرها اذ انسب اليه الواقع واعتبر من جهة  
 الفاعلية صرح بها فيقال مطابق الحكم للواقع والحكم متصف بالمعنى اللغوي المصدق <sup>اعني</sup> الانشاء عن الشيء على ما هو  
 عليه فيكون تسمية هذا الاعتبار بالصدق تسمية للشيء بوصفها هو منظور فيه او لا فان قلت لم يجعل الحكم  
 بالكسرها كون الحكم مطابقا بفتحها بالصدق وكون الحكم مطابقا بكسرها بالحق تسمية للشيء بوصفها هو منظور فيه ثانيا  
 حيا بالتمية بوصف المنظور او لا البر من التسمية بوصف المنظور فيه ثانيا للقرين منه واستدراك الفهم او لا من جهة  
 المنظور فيه ثانيا قوله وهو الانشاء قال انما اصل الحشوية في نظر الانباء صفة الحكم والمحكم هما بيان حال الصدق الذي

هو صفة للحكم والجواب ان هذا انما يرد لو كان الانباء مصدرا مبنيا للفاعل اي الاخبار فانه صفة للمحكم اما لو كان  
مصدرا مبنيا للمفعول اعني كون الشيء محجرا عنه علميا هو عليه فلا شك في كونه صفة للحكم او يقال ان هذا مبني على  
النساجم فان اخبار المتكلم عن الشيء علميا هو عليه يستلزم كون الشيء محجرا عنه علميا هو عليه كما في تعريف الدلالة  
بالفهم الذي هو صفة السامع اذ المعنى فانه يستلزم كون اللفظ محجرا عنهم منه المعنى كما حققه السيد الشريف  
في حاشية المطول قال المدقق لكن انضاف الحكم باي معنى كان بالانباء عن الشيء علميا كان عليه محل كلام  
انتمي كلامه محتمل ان يكون مراد ما مر في كلام الفاضل المحشي وقد عرفت جوابه ويحتمل ان يكون مقصوده ان كون  
الانباء لذلك صفة للحكم انما يصح لو كان كل حكم ثابتا في نفس الامر اذ صرح بصحة ان يقال كل حكم صادق اي محجزة  
علميا هو عليه الجواب انه لا يلزم في وجه المناسبة انضاق جميع افراد احكم المذكور بل يكفي انضاق بعضها به ان  
مدلول الكلام في نفس الصالح والكذب اعتدال عقل ببناء على دلالة الالتقاط ليست قطعية بقى الكلام  
في ان كون الانباء المذكور معنى لغويا المصدر انما هو ان يكون في الصالح وغيره من الكتب المشهورة  
قوله وهو اول مما قيل انه لا يدل على وجه المناسبة في السهولة على فوق ما ذكر في الحق على ان التسمية المطلقة  
لا يكتفي في التسمية قوله فان الفهم هو اذ دفع لما يقال ان الحقيقة صفة الحكم ومطابقة الواقع اياه صفة للواقع  
تعريفها بها وحملها عليها هو حاصل الدلالة في وجهها وان كانت صفة للواقع لكن المفهوم الحاصل من  
الواقع اياه اعني المطابقة المتعلقة بالحكم صفة الحكم الذي انما يصح ان يقال الحكم موصوف بمطابقة الواقع اياه فان  
مطابقة الواقع اياه هو بعينه معنى كون الحكم محجرا بيطابقة الواقع تام قوله الا انه مركب جواب عما يقال انه لو كان صفة للحكم  
لهم ان يستلزم صفة له كما يشق من الحقيقة فيقال حكم قوله كذا اذا ذهبت قال في شرح النخبة عرفوا الدلالة  
الوضعية اللفظية بالبناء على المعنى من اللفظ واغرض عليه بان الفهم ان كان مصدرا مبنيا للفاعل اعني الفاعلية  
فهو صفة الفاهم وان كان مصدرا مبنيا للمفعول اعني المفهومية فهو صفة للمعنى فلا يصح على الدلالة التي هي صفة اللفظ  
فاجاب ان لا يرد بانه ليس صفة اللفظ فان الفهم محله وان كان صفة الفاهم وكذا ان الفهم واحد لا صفة للمعنى  
الا ان فهم المعنى من اللفظ صفة اللفظ وان معنى فهم المعنى من اللفظ وان فهم المعنى من اللفظ محجور اللفظ محجور  
فهم عنه المعنى غاية ما في الدلالة مفرد يصح ان يثبت منه صفة محمل على اللفظ وفهم المعنى انما هو من مركبات  
اشتقاقها منه الوجودية مثلا ان يقال اللفظ منهم منه المعنى قوله لبعض الافاضل مراد به السيد الشريف حيث  
ما قاله الشرح للنخبة با حاصله ان كون فهم المعنى من اللفظ صفة اللفظ باطل وكون معناه ان اللفظ

بحيث يفهم منه المعنى الباطن انه ليس تلوهم واما الاستلزام من الاتحاد فالاولى يقال ان امثال هذا  
 محمول على التسامع من القوم واعتمادهم على ظهور ان الدلالة صفة للفظ والفهم صفة السامع فلا بد ان  
 يتعرفها به ما هو صفة اللفظ اعني كمال اللفظ بحيث يفهم منه المعنى ودلالة فهم المعنى من اللفظ على كمال اللفظ  
 بحيث يفهم منه المعنى دلالة واضحة لا ينسب للمقصود من فهم المعنى من اللفظ كون اللفظ بحيث  
 يفهم منه المعنى قوله فالمعنى يعني اذا لم يكن مطابقة الواقع اياه صفة للحكم بل محمول على  
 التسامع على ما حققه بعض الفضلاء يكون معناه كون الحكم بحيث يطابقه الواقع بناء على ظهور دلالة عليه  
 واعتمادا على فهم السامع قال المحشي المدقق لكن على هذا التقدير يكون المنصور او كراهية تبار المطابقة هو الحكم ايضا  
 في الحقيقة اقول ليس المراد بكونه منظورا فيه اولاد انه يذكر في اعتبار المطابقة حتى يدرك عليه ما ذكره المراد ان ذلك  
 بلا خط اول في حصول هذا المفهوم اعني كون الحكم مطابقا بفهم الباء هو الواقع كانه الفاعل الصريح بها سواء كان  
 ذكر مقدها او مؤخر او لا يخفى انه ثابت على هذا التقدير تأمل قوله لا يقال هذا صادق يعني الظاهر ان يكون الباء  
 في قولنا له للسببية والصنم ان الشيء فالمعنى الامر الذي يستلزم الشيء ولا شك انه يصدق على العلة الفاعلية كانه  
 الانسان مثلا انما يصير انسانا تميزا عن جميع ما عداه بسبب الفاعل والحاد اياه ضرورة ان المعدوم لا يكون  
 انسانا بل لا يكون ممنازا عن غيره لما تقر من انه لا تمايز في المعدومات فيلزم العلة الفاعلية ماهية لمعلولاتها وبها  
 قوله لا نأقول لفاعل ما به الشيء موجود اي الفاعل بسببية الشيء موجود في الخارج ذلك ما بان ان يكون اثر الفاعل  
 نفس ماهية ذلك الشيء مستتعا له استتباع الضوء للشمس والعقل ينتزع منه الوجود ويصفى به على ما قال  
 الاشراف وغيره القائلون بالماهية المحيولة فانهم ذهبوا الى الماهية وهي الاثر المترتب على تآثير الفاعل  
 التاثير لا يستتبع اثر العقل ينتزع منها الوجود ويصفى به مثلا لا يزيد يستتبع الفاعل في الخارج ثم يصفى  
 العقل الوجود ليس باعتبار عقليا اثر اعيانها كما انه يحصل من الشمس اثر في مقابلها من الضوء المخصوص وليس  
 ههنا ضوء متقرر ثابت ونفسه يجعلها الشمس متصفيا بالوجود لكن العقل يعتبر الوجود ويصفى به فيقول هذا  
 بسبب الشيء واما بان يكون اثر الفاعل الماهية باعتبار الوجود لا مرجح نفسها ولا مرجح كونها تلك  
 الماهية على ما ذهب اليه المشايخ غيرهم القائلون بالماهيات ليست محيولة فانهم قالوا اثر الفاعل  
 هو ثبوت الماهية في الخارج ووجودها في معنى ان يجعل الماهية متصفيا في الخارج اما الماهية فهي اثره باعتبار  
 الوجود لا مرجح بل يكون نفس الماهية صادرة عنه ولا مرجح كونها تلك الماهية بان يجعل الماهية ماهية



فعل كذا التقديرين اثر الفاعل الشيء الموجود في الخارج <sup>بمفعول</sup> ما لا باعتبار الوجود قوله لا مبهام الشيء اه يعني ليس  
 الفاعل كون الشيء اه ذلك الشيء بل ما نفس الماهية او الماهية باعتبار الجبر وما كون الماهية ماهية فليس  
 محمداً الجاعل ضرورة انه لا مغايرة بين الشيء ونفسه حتى يتبين بينهما جعل واما عدم التمايز في المعدوم  
 فانما هو في الخارج لا في انفسها فان الماهيات متمايزة اجسامها عن بعضها في انفسها وكما حال النزاع في هذا وان  
 بعضهم قوله الماهية مجعولة او غير مجعولة لا يعقل صحة على ما يشهد به القطر السليمة انما النزاع في كون الماهية  
 مجعولة او غير مجعولة بالمعنى المذكور من اثر الفاعل نفس الماهيات او الماهيات باعتبار الوجود فالتقدم ما قال  
 بعض الفضلاء وانه الماهية لا يستقيم على مذهب من قال بالماهيات غير مجعولة واما من يقول بان الماهيات  
 مجعولة فلا اذ لم يذهب احد الى ان الماهيات مجعولة بمعنى كونه تلك الماهية ماهية اذ لا معنى له ان يصير محمداً  
 للنزاع وان شئت مصداق ما ذكرناه فليكن الوجود الى الموقف <sup>سورة</sup> الحاشي الشريفة على شرح حكمة العبد بشرح الورد  
 الحق الذي قوله فيزداد الاشكال اذ يصير محل التعريف بالوجود موجود وهذا يصدق على الفاعلية قوله  
 قلت بعد التسليم اه يعني لا يتم او كمل الشيء ههنا بمعنى الموجود بل بمعنى ما يصح ان يعلم ويجرحه ولو جاز ان سلمنا  
 باعتبار ان اصل في التعريفات الحمل على الحقيقة والاعتراض المجاز وان كان مشهوراً بحسب الاستعمال للكونين بل  
 الموجود في الفاعل وبين مابه الموجود ذلك الموجود فانه الماهية فان معنى الاول الامر لك بسببه <sup>العلم</sup> يوجد متصف  
 بالوجود وهذا الماهية الفاعل معنى الثاني الامر لك بسببه الشيء الموجود هو ذلك الموجود المتماز عن جميع ما عداه وما ذلك  
 الماهية اذ لا مدخل للفاعل في كون هذا الوجود المتماز هو الوجود المتماز بل انما في انصافه بالوجود  
 على ما حق فان قيل لا مغايرة بين الشيء وماهية حتى يتصور بينهما سببية قلت هذا من صيق العبارة والمقتضى ان  
 يحتاج الشيء في كونه ذلك الشيء الى غيرها وهذا كما قالوا المحمداً يقوم بنفسه اذ لا مغايرة بين الشيء ونفسه حتى  
 القيام بينهما قوله ويظهر اي بما ذكرنا في بيان الفرق من ان الماهية مابه الشيء قوله وقد يجعل احدهما اي الثاني  
 اذ لا صحة لوجود الاول كما ان الضمير الثاني محمول على الاول المحمول هو الماهية كالذات فالمعنى لك بسببه ذلك  
 الامر معنى انه لا يحتاج في ثبوت ذلك الامر له الى غير ذلك الامر فيرجع محصل التعريف الى ما قالوا في تعريف الذات  
 بالمعنى الاصم مع انه لا يعمل ثبوت للذات قوله فلا يترتب الاشكال اه اذ الفاعل ليس الامر لك بسببه <sup>المفعل</sup>  
 ذلك الفاعل لعدم الحمل بالمواطاة بينهما قوله لكن يتفحص في التعريف بالعرض انما قال في التعريف لا قال في التعريف  
 على ما بيناه هوان لا يحتاج في كونه ذلك الامر والعرضي ليس كذلك فاما الماهية في انصافها به سواء كان كذا



يحتاج الى امر غير ذلك العرضي يكون عمله نشوته سواء كان نفس الماهية او غير ما مثلا الانسان فيكون ضاحكا  
يحتاج الى ما هو منشأ كونه ضاحكا اعني التلويح لكن في انقضاء بالذاتي بمعنى الجزء باطنا واما الانسان في  
انه ناطق لا يحتاج الى امر غير ناطق لان نشوته له غير معل شيء اما بالغيرض واما بنفس الذات فلنقدته عليها  
فما اذه الفاضل الجلي من ان دفع النفس بالذاتي والعرض باطنا فهو ولعل المحقق انما يتعرض لهذا النقض لان المقصود  
الماهية بحيث يتعارف على كماله على قول الشارح في ان الصاحف في فعل الذاتي في تعريفها لا يضر بالمقصد ويؤيد ما قلنا  
ما ذكره بعض الفضلاء من انه جرت عادة القوم في استباحة الماهية من الامور العامة ببيان الفرق بين الماهية وعملها  
دون اتيانها لان قد يشبه الماهية بالعرض في الاعراض الشيء لنفسه كالشيء في كماله الذاتيات فانه يشبهه بين الكلي  
والجزئي فتدبر قوله وجعل هو هواه في ما قيل انه هو علم في الاتحاد والباقي به متعلق بالاتحاد المفهوم من هو  
والمراد بالاتحاد ان اتحاد المفهوم والمعنى لا يتحد الشيء في المفهوم فلا يصدق التعريف على المعاني كانه غير متعلق  
اصلا ولا على العرض كانه غير متعلق بالمفهوم وجه الدلالة للمفهوم المتبادر هو هو لا اتحاد الصلة عليه اصطلاحا في  
عمل المواطة اعني عمل هو اتحاد للتغاير بين الصلة في عمل على خلاف التبادر الاصطلاح كما يجب ان يحتمل اذ عن في التعريفات  
فلا يترك عليه ان الوجه الصحيح ان يكون البالسبية الضمير للشيء ظ مقبلا ساعدا على رد النقض على انه يرد على هذا  
يكون المحدود ماهية المحداد يصدق عليه انه ما يتحد المحدد مع انه ليس كذلك قوله هذا اي حذره وذكر ما قوله يكون  
اخضر لكن المذكور اظهر اسبق الى الفهم قوله اي بالكنه المقصود دفع ما يرد على ظاهر عبارة المتأخر من انه يلزم ان يكون  
الذاتيات ايضا من العوارض كانه يمكن تصور شيء بذاته بار يتصور بالوجه لا بالكنه وهاهنا الدفع ان ليس المراد  
التصوي في قوله ما يمكن تصور الانسار التصوي مطلقا ولا التصوي بالوجه فقط حتى يرد ما ذكره المراد التصوي بالكنه  
انما يمكن تصور الشيء بالكنه باذنه في العوارض وتصو الشيء بالكنه بدونه فيصور ذاتياته وماهية محال الفاضل  
الحسن ولا يخفى على ان المقصود من تعريف الماهية غير انما هو ما يبين ان يخرج اجزاء الماهية عن تعريفها كما يخرج  
عن تعريفها مع انه على تقدير ارادة التصوي بالكنه تبقى الاجزاء اذ اخلت فيها اقوال مقصود الشارح من قوله بخلافه بيان مغايرة  
الماهية لعوارضها اللازمة والمفارقة لان بعض المفهومات كان يعبر عن نفسها كالمفهوم والكل فكان محل ان يتوهم ان  
العارض والمعرض احده واما مغايرة الماهية لاجزائها فقد ظهر من تعريف الماهية المراد بقوله ما بالسببية  
التامة ولذا اذكر في جميع الكتب الكلامية ان ماهية الشيء مغايرة لجميع عوارضه اللازمة والمفارقة مع عدم الوجود  
بيان المغايرة بين الماهية واجزائها قوله واما تصور بالوجه الا بيا لسبب نقض التصوي بالتصوي بالكنه بنوعه



قوله ما نضر عليه في حواشي المطالع قال السيد الشريف قد سره في بيان قوله بان المستلزم لتصور اللازم تصور  
 الملزوم <sup>القطر</sup> في نظر على الدهر ما يوجب اعراضه عن اللازم وانه يستمر اندفاعه اي اذا تصور الملزوم وكان <sup>مطلوبا</sup>  
 قصدا لمخطر بالبال استلزام تصور على هذا الوجه تصور لازم القريب وفي هذا المقام بحث نضر عليه حواشي المطالع  
 نلجهم اليه قوله وايضا فان تصور اللازم جوازيا ان عاير المذکور يعني <sup>الشيء</sup> قولنا الذي لا يمكن تصور الشئ  
 بدونه انه لا يمكن تصور الشئ بالكنه في زمان لا يكون الذي متصورا في ذلك الزمان ضرورة ان تصور  
 الشئ بالكنه لا يكون الا بتصور ايدائه فيكون تصور <sup>الشيء</sup> ايدائه فلا بد ان يكون في زمان واحد بخلاف تصور  
 اللازم فانه في زمان غير زمان تصور الملزوم ضرورة ان تصور اللازم مغاير لتصور الملزوم وتايم له واقتناع  
 توجه النفس نحو الشئ في زمان واحد واذا كان زمان تصور شيئا متباينين عند ذلك يمكن تصور الملزوم بدون  
 اللازم لا تفكاله عنه في زمان يصوره ولا ينفق حلاله باللوام المذكورة فنقل عنه لان تصور الملزوم معد  
 لتصور اللازم كما سبب موجب له والامام اجازة بقاءه مع زوال تصور الملزوم واللازم باطل بالضرورة ثم ان تحقق  
 معنى الزوم بين المعد والمعد لهما لا يحق ولذا قالوا الدليل ما يلزم العلم به العلم بشئ اخر والمعنى ما يلزم من تصور  
 تصور شئ اخر من المبادئ معدلات المطالب فارقيل في معنى قولهم تصور اللازم البين لا ينفك عن تصور الملزوم  
 قلت معناه ان تصور يعقب تصور الملزوم بدون ضرورة لقائل <sup>الشيء</sup> تغاير زمان التصورين فان من عتسل ايضا  
 توجه النفس زمان واحد الى شئتين يريد عليه الحال في تصور الذاتي كذلك ايضا تامل والى في الجواب ان يقال  
 معنى عدم امكان تصور الشئ بدون الذاتي عدم امكان ملاحظة مجرد اعنه كما ان معنى امكانه بدور <sup>الشيء</sup>  
 امكان ملاحظة مجرد اعنه انتهى كلامه الراجح انه معد حقيقة فهو بطر ان المعد ما عتيم تصور اجتماعه  
 المصلحة ضرورة انه يتوقف على وجوده وعدمه وتصور الملزوم قد يجامع مع تصور اللازم وان مراد <sup>الشيء</sup>  
 المعد في عدم لزوم الاجتماع كما يدل عليه قوله مع المبادئ معدلات فان المعدلات الحقيقية هي الحركات الواقعة  
 فيها وتسمية المبادئ معدلات على سبيل التشبيه نضر بذلك السيد الشريف في حواشي شرح الرسالة فهو <sup>الشيء</sup>  
 اذ يجوز اجتماعها فيرد على نقص على تقدير الاجتماع وهذا البحث مندرج في قوله ولقائل ان عتيم تغاير زمان  
 التصورين كما لا يخفى حاصل معنى الزوم الذي اعتبر في اللوام البنية هو ان لا يتخلل ما بين تعقل الملزوم <sup>اللازم</sup>  
 وبذلك صرح العلامة الفتاوى في شرح المقاصد في بحث الصفاة ومنع تغاير زمان التصورين <sup>الشيء</sup>  
 عليه اجماع الدليله والا فهو غير موجب حاصله الدليل المذكور انما يتم فيما اذا كان تصور الملزوم معد <sup>اللازم</sup>

بحسب لزوم جميع المفروقات النسبة الى ازمها البينة نحو ان لا يتوقف اللازم على ملزومه ان لا يكون  
 بالنفس كما لا يعلم بالنسبة الى ازمها ما لا يمتنع له ان يدخل في مفهومها بل لا يتوقف على  
 يتوقف على تعقل الكمالات لكونها ظرفا لها كما لا يتوقف على صفة عليها اذ لا يتوقف شيء منها على الآخر كما  
 فانها لا يمكنها معاصر غير ان يتوقف احداهما على الآخر لا لبطل المعية وحاصلة ان التلازم مختص في العلة  
 والمعلول وبغير معلول على علة واحدة فليقتدي ان يكون الملزوم علة معدة يكون ملزوما لغيره من مضاف  
 لزما يقبل اللازم وعلى التقدير لا يجوز ان يكون تصور الملزوم هو ما يقبل اللازم وبما حررنا لك من توجيه المنع  
 ظهر ان اعتراض المحقق المدعي بغير نقل هذه الحاشية باجوب الثاني لا يجزى في الاعداد بالنسبة الى ما كان بها وفي  
 من حيث عدم التدبر في توجيه المنع وجه التأمل اذ وجودها هي بالغايات ليس الوجود الاجزاء فلا يكون تصور الذات  
 مغاير بالذات لتصور الذات في ولذا قالوا بالتغاير بالاحمال والتفصيل بين المحد والمحد ودخول الملزوم في اللازم  
 فان تصور الملزوم مغاير بالذات لتصور اللازم لان محله والمواضع اذ ذكره بقوله والاولى وحاصلة ان في الذات  
 تصور الذات بدونه غير ممكن كان وجوده وجودة لما ان التصور ايضا غير ممكن في اللازم القابل ممكن لكل التصور  
 وهو انفكاك الملزوم عن اللازم محال وهذا كما قالوا في التلازم الفرضية فرض الاشتراك الممكن وان كان المفروض  
 محال بخلاف الجحني فان الفرض والمفروض يشتركان في تقضيل ذلك نحو اني السيد الشريف قدس سره على بشره  
 مختصرا لا حاول قوله وهذا القدر يكفي في هذه المقام يعني هذا القدر من الاتفاقات اعني كونها تصور  
 ملازم غير زائد تصور الملزوم كغيره في الفرضية اللازم في اللازم وما في قسمه الخارج على ما هيته الى اللازم  
 والمعارف فلا يلحق فيه الانفكاك بمعنى الانفصال عدم الاستغناء في هذا الاشارة الى ما يتوهم ان القول  
 بان انفكاك عدم قانلة لزوم وحاصلة الانفكاك الهام للزوم وهو بمعنى الانفصال عدم الاستغناء  
 لا يتغير بالامكان بل بالواقع تولد وقيل ايضا انه اعتراض ان على قول مما يمكن ان يعنى ان لا يمكن ان يكون  
 تصور الاشتراك في الامكان النفا من عني سلب الضرورة عن جاني الوجود عدم يلزم حوا تصور كنهه  
 بالعرض وهو محال في العارض لا يفيد معرفة حقيقة المعروض والهم يكن عارضا به اجبر حصة  
 الانسان بدون العرضية بصورة لا بد منه اعني ان لا يسا طرد ريد فيكون تصور كنهه العرضية جارا اذ لا  
 لوجبه ان يكون تصور كنهه بدون ضرورة باهت وازيد بالامكان العام اعني سلب الضرورة عن احد الطرفين  
 وهذا المعنى حاصلا في الذات ايضا اذ كما قصد في العرض ان تصور الانسان بدون ضرورة واجب كل وجب

ممكن بالامكان العام كذلك يصدق على الذاتي ان تصور الانسان بدونه متمنع وكل متمنع ممكن بالامكان العام  
 ونخلصه انه لا يمكن بقيد الامكان العام نفي من الطرفين ان صادقا على كل من الواجب المتمنع قوله وجوابه ان  
 الاختيار المراد بالامكان الامكان الخاص ونعم لزوم جواز تصور كنه الشيء بالعرضي بان يكون هو سبب المحصور له  
 الذي هو محال بل اللزوم جواز تصور كنهه مع العرضي بان يكون مقارنا له فان المجازين المتقابلين قولنا ما يمكن  
 تصور الانسان بدونه وتصور الانسان كبدونه يعني معه كبدنه اذ المتقابل لقولنا بدونه معه كبدنه فالمعنى تصور الانسان  
 بالكنه مقرونا بغير العرضي فتصوره معه ليس بضروريين لاستتماله فيه فانه يجوز ان يتصور الشيء بالكنه بحيث يلزم  
 تصور العرضية من اللوازم البنية اقول هذا الجواب انما يتصور لو كان الباء في قوله بدونه للملحظة اما لو كان للمناسبة  
 فللمقابل لقولنا بدونه هو قولنا به كالمعنى والسواء باق ولعل هذا وجه التسليم في قوله ولعل سلم قوله يعتبر الامكان  
 المقيد بالامكان في قوله كما يمكن تصور الانسان بدونه داخل على التصور المقيد بتقدير بدونه فالا سكان ان اعتبر كيفية نسبة  
 الى بدونه حتى يكون المعنى كالتصور بالكنه بدور العرضي اوجه ليس اضرورين يلزم ما ذكر من جواز التصور بالكنه  
 العرضي واما لو اعتبر كيفية نسبة الوجود الى ذات التصور المقيد حتى يصير المعنى التصور المقيد بالكنه المقيد  
 حاصل بدونه العرضي ممكن يعني ليس وجوده كعدمه ضروريا بمعنى انه قد يحصل وقد لا يحصل فلا يستلزم  
 لزوم مكانه راجع الى ذات التصور كالتصور الى بدونه حتى يلزم ما ذكر في كنهه وتوضيحه ان قولنا الرومي لا يفيض ممكن  
 لا يستلزم جواز عدم البياض عن الرومي لان الامكان اعتبر كيفية نسبة الوجود الى ذات الشيء ككيفية نسبة البياض  
 اليه فهنا يجوز ان يعتبر الامكان كيفية نسبة الوجود الى ذات التصور الذي يكون بدونه العرضي ككيفية نسبة الكون  
 بدونه العرضي ليعدم التصور بدونه مثل عدم الرومي لا يفيض بان لا يوجد اصلا لان يوجد ولا يوجد و  
 فتأمل انتهى كلامه وجه التأمل باعتبار الامكان بالنسبة الى التصور المقيد بتقدير اليه عند الذوق والسليم انه يعتبر  
 بخلاف الضاحك والكاتب من الرومي ان يكون تصور الشيء الحاصل بدونه فانه ممكن فانه من العوارض اقول ويستفاد  
 الذاتي الامر الذي يكون تصور الشيء بالكنه الحاصل بدونه غير ممكن من هذا يخرج جواب آخر للاعتراض السابق  
 اعني صدق تعريف الذاتي على اللوازم البنية بالمعنى المخصوص وهو التصور بدونه اللوازم ممكن لكن التصور محال بخلاف  
 الذاتي فالتي تصور بدونه غير ممكن اذ ليس تصور الشيء التصور ذاتيا فانه لا يكون بدونه ممكن لانه لا تصور الا بغير  
 فانه مغاير لتصور المعلوم فيجوز تفصيله بدونه وان لم يوجد هذا هو الجواب الثاني الذي اشار اليه فيما قبل عن قوله  
 على ان تصور اى اى انا على سبيلنا المتقابل قولنا بدونه وان الامكان كيفية نسبة التقيد الى المقيد فقولنا تصور

بالكنة بالعرض بان يكون العرض سببا لحصول المحرر متنع اذ يجوز ان يكون العرض نسبة خاصة بماهية المعروف <sup>من</sup> بل يزعم  
 العلم به كنهه لا وقفا للمحرر ان يكون للمبتدئين نسبة خاصة يلزم العلم بالعلم بما ينخرن ان يطرح جميع العوارض  
**قوله** ويمكن اختياره اه جواز العرض باختبار الشق الثاني هذا هو الجواب الاسم السابق الى الفهم يعني اننا نختار  
 ان المراد بالامكان في قوله مما يمكن تصور الانسان بدون الانسان بالكنة بل بدون العرض على وجوده يعني عدم  
 يكون من جانب الوجود بمعنى قوله مما يمكن تصور الانسان بدون الانسان بالكنة بل بدون العرض على وجوده يعني عدم  
 التصور بالكنة بدون العرض والتصوير ليس بضروري وهذا المعنى ان الامكان العلم للقيود بجانب الوجود غير حاصل  
 والمذاتي اذ لا يصح ان يقال تصور الانسان بدون الذاتي يمكن وجوده يعني التصور به ليس بضروري  
 هم الامكان للقيود بجانب الوجود حاصل في كل واحد لكن هذا ليس بمشتركة العرض **قوله** قد اطلقها على الماهية  
 كان المراد من الماهية باعتبار الشخص الماهية المشتركة بشرط الشخص كما هو الظاهر في هذا المصطلح غير مشهور بل هو  
 وان كان المراد بالماهية مع الشخص فعدم شتر في جميعها قال السيد الشريف قدس سره والمحقيقة الجزئية تسمى هوية  
 في شرح التحرير قد يراد بالذات عاقبة عليه الماهية من الافراد المحقيقة الجزئية تسمى هوية قوله ورد الفاء يعني او في قوله  
 اه ايذا نأين هذا السؤال ناسن ما سبق واما الفاء في قوله فان قيل فهو ال على فرعها ووروده على قوله  
 سواء كان منشاء ذلك ولا على ما هو طريق سائر الاسئلة الموردة في الكتب فيقال ان الفاء الثاني للمالكين يات  
 شئ **قوله** مجموع امور ثلاثة احدها تعريف الحقيقة بماهية الشئ وهو وثانيها كون الشئ بمعنى الموجود وثالثها كون الشئ  
 بمعنى الوجود فانه يصير للمعنى الامور التي بها الوجود استنك الموجد استوجودة ولا خفاء في قضية هذا الحكم لان عقد  
 الوضع مستلزم لعقد المحل لزوما بينا كان قيل الامور الذاتية او حقايق الاشياء بل ليس لانفس تلك الاشياء وجودها  
 وجودها بما ذكرنا اندفع ما قيل انها اذا كانت الحقيقة بمعنى الماهية لا لغوية في هذا الحكم اذ المعنى ماهيات الجزئية للوجود  
 في الخارج موجوده وكيف وجود الكلي الطبع معرفة بل الغضارة اذ ليس المراد بالحقيقة ههنا الماهية الكلية المفردة بل ماهية  
 عن السؤال بما هو فان ذلك اصطلاح اهل المنزاج حيث يكون للمعنى الطابع الكلية للجزئيات موجودة اذ لا اختصاص هذا القول  
 بالخصوصية ولا ند في تقدير الكتاب قال لا يستدل بوجوه المحدثات لا يتوقف عليها بل المراد الاشياء التي نشأ هذا السمع بها  
 الخصص لها حقايق هي ام في تلك الحقايق التي نفس الاشياء المحضة موجودة ليستب لاحتقادنا واذا هاتنا وان هذا من ذلك  
 اللفظ الماهية يطلق على معينين ما به يحتاج سؤال وما به الشئ هو هو النسبة بين معينين عموم من وجه ليقع  
 ايدون الثاني في الجنس بالقياس الى النوع والثاني بدون النوع والماهيات الجزئية واجتما عما في ماهية



بالقياس الى النوع والماهية بالمعنى الثاني لا تكون النفس ذلك الشيء فاذا كانت تلك الاشياء موجودة كانت هي  
 موجودة والمباحث لم يفرق بين المغيبين فقال ما قال وأما قاله الفاضل الجليل فربما عن هذا الاعراض في بيان قوله  
 تعريف الحقيقة أي تعبير للماهية باعتبار التحقق والوجود فهي بحث أما أولا فلا اعتبار الوجود في الحقيقة غير  
 مراد في قوله حقيقة الاشياء ثابتة لأنه يكون مستدركا اذ يصير المعنى الماهية للموجود لا للموجود موجودا وهذا  
 عبر الشارح عن هذا المعنى بقوله يقال اشارة الى انه غير مضمي في هذا المقام وتوجيه اعتراضه على ذلك التعريف لا وجه له وأما  
 ثانيا فلا نه كما دخل كون الشيء بمعنى للوجود في لغوية الحكم اذ قولنا الماهية للموجود لا لاختفاء لغوية وهما ثانيا  
 فلا يجب على المحقق ان يقول اذ لا لغوية في قولنا عوارض الاشياء موجودة ماهية الاشياء موجودة لان المقابل  
 للحقيقة هذا المعنى اما العوارض والماهية مع قطع النظر عن الوجود **قوله** وكون الشيء بمعنى للوجود وقال بعض  
 الادباء ان كورب الشيء بمعنى الموجود لم يلزم مما سبق بل المزمع النضاد  
 والتساوي كما دخل للتساوي في لغوية الحكم قول معنى قوله للشيء عند الوجود ان معناه ان الشيء بمعنى الموجود حيث  
 قال في شرح المقاصد ما انه هل يطلق على المعدوم لفظ حقيقة فيبحث لغوي فعندنا هو اسم الموجود لما تجردت  
 الاستعمال في هذا المعنى ولا نزاع في استعماله في المعدوم محذور وما ذكره الجرح البصري من انه حقيقة في الوجود محذور  
 في المعدوم هو له هنا بعينه وقال في شرح المواظفة للقصدي السادس في بيان الجوانب الاول في تحقيق معنى الشر  
 وبيان اختلاف الناس فيه وهذا الجنب لفظ متعلق باللغة والشيء عندنا للوجود **قوله** اذ لا لغوية بيا لكون الاشياء  
 مجموع الامور الثلاثة صلا انه لو لم يميز الامور الثلاثة بما ذكر بل بمعنى اخيرا لو لم يفرق الحقيقة بالعارض فيكون المعنى عند  
 الموجودات موجودة وفرا لاشياء بالمعدومات والمعلومات فيكون المعنى الامور التي بها للمعدومات هي موجودة والاشياء  
 بمعنى سكون الوجود كالنصوص مثلا فيكون المعنى الامور التي بها الموجودات هي متصلة لم يلزم لغوية الحكم ثبت المشا  
 للسؤال هو مجموع الامور الثلاثة صلا ذكره الفاضل المحقق من ان فرق بين المور ووللشأن والمحذور غير المور ليس  
 مشأ قلة التدبر متابعة لظ قوله اذ لا لغوية في ذلك **قوله** قلما يحتاج بعينه ان يكتفى وقلة الاحتياج  
 باعتبار ازالة المحتاجين عن اصحاب الازها ان القاصرة **قوله** كما في مثله فان المعنى ان يعتقد ونميد الوجود  
 فهو موجود في نفس الامر كما هو واجب وجوده في نفس الامر موجود فيه **قوله** والحاصل بعينه الاحتياج  
 هذه القضية بحسب الاعتقاد الذي هو حقيقة عرفية كما هي الحقيقة من هذه الشئ من ان هذا الموضوع بوصفها  
 بحسب الفرض مشهور بين الناس بل هي حقيقة لغوية وعرفية عامة على ما ذكره المحقق الرازي في شرح الرسالة



من ان ما ذكره الشيخ مطابق للعرف ولغة قال السيد الشريف قدس سره في حاشي المطول ارجل الميزان  
كما قال اهل العربية انهم يصدقون مفهومات انقضائيا بحسب العرف واللغة ولا يحتاج في افادتها ذلك المعنى الى  
بيان اقلية بالنسبة الى اذهار القاصد الغير الواقعة على الاصطلاح فلهذا في السائل الثابت على ما ذكره فانه اخذ  
للموضوع بحسب نفس المروضا حكم بلغوية ومجازية قولك شعري شعري فانه وان كان مقيدا لكنه يحتاج الى البيان  
المعنى بالنسبة الى جميع اذهار الاخذ المحمول مقيدا بالوصف المذكور معنى مجازي والمعنى المجازي وان شئت  
بدرج بيان ان المتبادر للمعنى الحقيقية على ما تقر في موضعه وهذا معنى قوله في الحاشية الثانية هذا ناظر الى  
قوله وهذا الكلام مقيد وقوله ولا مثلنا ابراهيم ناظر الى قوله ربما يحتاج اليه باذنا انك قاله بعض الفضلاء  
من ان هذا الموضوع على وجه المذكور كما هو المشهور فيما بينهم كذلك اخذ طرفي شعري شعري على وجه المذكور  
فيما بينهم تدبر اما بالنسبة الى القاصدين فما متساويا والفرق غير بين بل هو في طرفي شعري شعري على وجه  
المذكور وان كان مشهورا لكنه مجاز والمعنى المجازي لا يدور من البيان البتة بخلاف اخذ الموضوع على الوجه المذكور  
فانه حقيقة اصطلاح بلغوية وعرفية ايضا فلا حاجة الى البيان قوله اي ليس مثل المثال المذكور السائل اذ  
فرق بين الرصو الثابت ثابتة وبين الثابت ثابت كذلك انقل عنه قوله اذ قد اعترضه اعني السائل اعتبر المثال متحدا  
الموضوع والمحمول لاخذ الفروع الى انفسهم بل دعم بلغوية وفيه اشارة الى انه لو لم يعبر كذلك بل اخذ الموضوع  
بحسب الفرض كما هو التحقيق يكون مقيدا وبهذا اندفع ما اوردته بعض الفضلاء من ان الفرق بين العنونا ان  
تكلف لا نأذا قلنا كل ما يكون مفهوما بحسب العرف واللغة ثبوت الباء لم بالفعل بحسب نفس الامر كما ظهر  
مذهب الشيخ وللتأخير او بالفعل بحسب فرض العقل كما هو محقق مذهب الشيخ كما حققه الرازي في شرح المطالع  
لان مقصد الشارع ليس ان يفرق بين عنوان قولنا احقايق الاشياء ثابتة وبين عنوان الثابت ثابت حيث اخذ  
بحسب الفرض الثاني بحسب نفس الامر بل مقتضى السائل قد اخذ العنونا في الثاني كذلك وليس قولنا امر  
هذا القيل قوله و لكن نقول اي في توجيه قوله ربما يحتاج الى البيان ان قولنا احقايق الاشياء ثابتة  
فلا يحتاج في افادته الى البيان لعدم ظهوره بالنسبة الى اذهار القاصد لكن ذلك البيان ليس بطريق  
التاويل والصرف عن الظاهر المعنى المراء وتبادر لكونه معنى حقيقيا بخلاف شعري فانه يحتاج اليه  
الى التأويل والصرف عن الظاهر المعنى المراء منه وتبادر وعلى تقدير شهرته فهو معنى مجازي والفرق بين  
هذا التاويل والتاويل السابق السابق كان ناظر الى كلمة التعليل حيث قال فان شعري شعري يحتاج اليه الى بيان

معناه المحفأة وهذا ناظر الى مدخلها اعني الاحتياج الى البيان حيث قال فانه يحتاج الى التاويل وفيه انه يكون  
 لقوله ولا مثل انما ابو النجم شعري شعري مدخل في بيانا عدم اللغوية الا ان يوجب فادة ظهور الافادة في  
 هذا القول عدم ظهورها في شعري شعري كذا نقل عنه وما قاله الفاضل الجليلي ان اراد احتياج الاشياء  
 ثابتة مستعملة في الموضوع للبيان في مجاز فهو امر بذكر البطلان والادراك المعنى المراد منه وان كان مجاز الكنه  
 لشهر صار كالحقيقة في الفهم من اللفظ من غير احتياج الى القرينة فهو لا يوجب استثناء عن التاويل ليس في كل  
 المراد حقيقة على ما قالوا من التحقيق من بذهب الشيء ان عقد الوضع هو انصاف ذات الموضوع بمفهومه بحسب  
 قوله وهذا المعنى لا يحصل فم لوهم كور شعري شعري غير محتاج الى التاويل لان شعري المقيد بالادراك والمقيد  
 بما مضى والمتصف بالبلاغة بعض من استعاره فلو جعل اضافه شعري للعهد يكون المراد البعض شعري المعروف وهو  
 شعري لان بعض شعري المعنى وهو المقيد بما مضى والمتصف بالبلاغة يكون معناه على ما هو الظاهر المتبادر  
 من المعنى الحقيقي للاضافة بلا تاويل وحاصل الدفع ان معنى العهدية هو ارادة بعض الاستعار للمعين اما حطته  
 بقيد كور الاند فاما معنى موضوعا بالبلاغة فما لا يدل عليه الاضافة فاذا دلت لئلا بالتاويل والضرب عن  
 الظن قوله وكذا فرقاهي فكم من فرق بين شعري الان كعشر فيما مضى وهو شعري المعروف بالبلاغة وبين ارادة البعض  
 للمعين سواء كان بالنعين الشخصي او النوعي لعدم دلالة ارادة المعين على التقييد المذكور بشئ من الدلائل على العبد  
 يقضي الذكر الحقيقي لفظا وتقديرا والذكر الحكمي لكل شئ ههنا كذا نقل عنه وبما ذكرنا اندفع ما قاله بعض الفضلاء  
 ان شعري الان كعشر فيما مضى والمعرف بالبلاغة بعض الاشعار معينة لكن بالنوع النوعي والتعين باعتبار  
 في العهد مقصود على الشئ في نيجوز ايراد بالاضافة التعين النوعي وهو شعري المعروف بالبلاغة او فيما مضى  
 لان الاضافة انما تدل على المراد بعض الاشعار سواء كان معيناً بالنوع او بالشخصي ما ان يعينه باعتبار كونه  
 فيما مضى او موضوعا بالبلاغة فاما دلالته على امليه قوله والمشهور يعني التوجيه في بيان قوله وبما يحتاج الى البيان الى ان  
 بيان هذا الكلام ومطابقة لنفس الامر وهو البيان بالدليل فالمعنى ان هذا الكلام مقيد بل قد يحتاج الى هذا  
 التقدير الى بيان صدق بالدليل بالنسبة الى بعض الاستعمالات كالفسطاط فيكون ذكره تأكيد للافادة فان المسائل  
 لما نكر الافادة كذا بانه يحتاج الى الدليل فكيف ينكر كونه مقيد بجملة والتوجيه من المسائل فان  
 ذكره بيان ظهور الافادة على ما مر قوله ويرد عليه شعري انه يعني يرد على هذا التوجيه ان شعري شعري قد  
 يحتاج الى بيان صدق ومطابقة لنفس الامر بالدليل ان كان مستغداً معناه يحتاج الى تاويل تقديره كذا بانه ثابت

الذي كشره فيما مضى وشعره هو شعري المعروف بالبلغة عن شاهد حقيقي بالنسبة إلى أذهان الباقين عن  
 بلغة فاندفع ما قيل أن شعرك يحتاج إلى التأويل كما إلى بيان صدقه بالدليل فلا يكون قوله ولا مثله  
 أبو النجم وشعره شعرك ناظر إلى قوله يحتاج إلى البيان ولما جعل قوله ولا مثله أنا أبو النجم كما صديا على وجهه يذكر في  
 الكتاب فما لا ريب من أنه أدنى ورأيه بالأساليب كذا نقل عنه وهو من أظهور ركائز ما قاله بعض الأفاضل من  
 المراد بالبيان البيان بالدليل فيكون تأكيد اللفظة وقوله لا مثله أنا أبو النجم في التوجيه المشهور في اتحاد السند والسيد  
 كما أنه ناظر إلى قوله يحتاج إلى البيان **قوله** وأعلم أن جواب حريص لدفع الاعتراض المذكور بقوله فاقبل الحكم اه  
 وحاصله أن المراد بالحقيقة <sup>باللغة</sup> الوجود والعدم ولو تجازا عنه ما يصح أن يتم ونجرح عنه وباللغة <sup>باللغة</sup>  
 فالمعنى ما هيأت الأمور التي تضمن أن يعلم ونجرح عنها ثابتة في الخارج فلم يتوجه السؤال بالعبودية وعلى ما ذكرنا لا بد من شيء مما  
 ذكره الفاضل الجليل بقوله ويرد عليه الحقيقة بالمعنى المذكور كالتظاهر على المخرج بالوجود الأسلي على تقدير تسليم  
 الأشياء لا يجوز إضافة الحقائق إليها ونقول إن اللغوية وعدم اللفظة باقية في الكلام المذكور سواء أريد بالشيء  
 أو علم من لم يعد له الوجود معتبر في الحقيقة كما عرفت كان هذا المصنف على ما ذكره سابقا في توجيه السؤال من  
 أن المراد بالحقيقة للماهية باعتبار الوجود وليس كذلك لما عرفت سابقا فنبهنا هذين الاعتراضين على ما <sup>سبق</sup>  
 في السند فاقبل الحكم بأن ما هيأت الأمور التي تضمن أن يعلم ونجرح عنها ثابتة لا يصح ظاهرا أن من تلك الأمور  
 المذكورة فيكون أن يكون لها معدومات كذلك وليس كذلك قلت المراد بالأمور الخمسة كالحقيقة الشائعة في  
 قولهم في العلم بثبوت ما هيأت <sup>بما</sup> أن يصح أن يعلم ونجرح عنه بكيفية ثبت ما هيأت بعض أفراد العلم بالوجود  
 فاقبل قوله التصديق بها والتصديق بانيتها في نفسها وبأحوالها والتصديق بثبوت الأحوال لها فلا يمتنع ما قيل  
 أن العلم بالعلم بالثبوت كنهية يصح على التصديق بالأحوال من العلم بها كالتصديق بحال الشيء من حيث النسبة إلى الشيء  
 علم بذلك الشيء قوله فالله في العلم الاستغراق الأنواع يعني كمال التعريف في قوله والعلم الاستغراق الأنواع العلم بالوجود  
 والتصديق بالمعنى جميع أنواع العلم بالحقائق أعني التصور والتصديق وتحقيق وإنما محل على استغراق الأنواع كما أنه لو  
 الدليل استغراق الأفراد يلزم أن يكون جميع أفراد العلم بالحقائق ثابتا وهو غير صحيح كما لا ينبغي تخيلا فجميع أنواع العلم  
 ثابت ولو باعتبار بعض الأفراد ولذا قال المعونة المقام لأن محل الاستغراق للأنواع مما لا يمكن بعدل عند أهل  
 العربية حقيقة وإنما هو باعتبار أن معنى الاستغراق هو استيفاء الأفراد وأفراد الجنس ولا هي الأنواع قوله بمعونة العلم  
 يعني جعل العلم للاستغراق بمعونة المقام لأن المقام مقام الوجود وهو لا يحصل محل العلم بالعلم كما ينبغي

ثبوت جنس العلم بالحقايق ضرورية انهم معترفون بالشك والشك من التصور بل ينكرون التصديق بها وايضا المقصود اهم اعني الاستدلال بوجود المحذرات لا يتم الا بالتصديق بها وبأحوالها ولا قنينة على العهد حتى يتحقق التصديق مع ان التيقن لا يحصل بدون التصديق المحل على الاستغراق ويكون المعنى جميع انواع العلم من التصور والتقدير متحقق بما قيل ان مقام الرد لا يستدرك الاستغراق مطلقا فضلا على الاستغراق النوعي اذ ثبوت جنس العلم في الرد كما ان ثبوت جنس الحقيقة كافيه ليس بشئ كما لا يخفى **قوله** ثم ان الاستدلال يعني ان الاستدلال على ان الصانع موجود متصف بالعلم والقدرة والحياة وغيرها كما يحتاج الى العلم بان الحقايق ثابتة محتاجة الى العلم بأحوالها بأنها ممكنة او حادثة كما ينبغي في باب اثبات الصانع اذ انقر هذا فاعلم ان من قال لفظ الثبوت في قوله والعلم بها وجه التقدير بان الاستدلال على وجود الصانع انما هو بوجود المحذرات فلا بد من تقدير الثبوت ليفيد ان العلم بوجود الحقايق متحقق بعد غلط في توجيهه غلطين الاول ظهور وجه التقدير حيث قال لا يتم عرض الاستدلال الا اذا كان معنى العلم بها الاقتصارها والتصديق بها وبأحوالها فلا حاجة الى التقدير والثاني ظهور كفاية العلم بالثبوت والافلا وجه للتخصيص التقديرية اذا كان من العلم بالاحوال ايضا على ما ينبغي اقول ويمكن توجيه كلامه في قوله بحيث لا يخرج الغلط الثاني بان المراد بثبوتها علم من ثبوتها في نفسها او ثبوت الاحوال لها فيشتمل العلم بالاحوال ايضا **قوله** فقد غلط في نقل عنه الاول ظهور كفاية العلم بالثبوت فلان القدرة ولم يقدر غيره والغلط الثاني ظهوره في تقدير **قوله** والثانية باعتبار المضاد اليه نقل عنه فان مصداق ثابتة للسندة الى الضمير الحقايق هو ثبوت الحقايق ففي ضمنها مصدر مضاف والضمير اليه كما في قوله تعالى اعدوا هو اقرب للتعلق انتهى كلامه قال بعض الفضلاء فيه ان كفاية الاضافة بحسب المعنى محل المحذرة **قوله** لا نه غير مراد لان المقصود من قولنا والعلم بها متحقق الرد على الدورية المتكررة للعلم مطلقا فيكفيهم اثبات العلم الاحوال بجميع الحقايق ولا حاجة الى العلم بالتفصيل بها **قوله** وان اراد الجلال اى اريد بقوله لا علم عدم العلم الاحوال بان لا يخطأ وجه من جميع الحقايق فعدم هذا العلم غير مسلم فان قولنا حقايق الاشياء ثابتة يتضمن العلم بجميعها بوجه الثبوت وهو العلم الاحوال مع انه قد سبق ان المراد ان العمل بحقايق الاشياء والاعتقاد ولا يتحقق بدون العلم وهذا القدر كاف في العلم الاجمالي **قوله** لا يقال ان تقدير العلم الايعنى مختار ان المراد عدم العلم تفصيلا ونقول انه مصرح في العلم في قوله والعلم بها متحقق على تقدير عدم الثبوت مقيد بالكنة وذلك لانه اذا لم يقدر الثبوت يكون المراد من العلم بها العلم التصويي وكان المتبادر من العلم بالحقايق نفسها اذ التصديق علم بأحوالها وادراكه لا بد ان يفيد العلم بالكنة والا لم يحصل الرد على الدورية لا نفس

أيضاً معتبر فون بالعلم بالوجه ضرورة ان الشك فرع المقبول فيصير حاصل الاستدلال انه لا بد من تقدير  
 الثبوت اذ لم يتذكر كان المراد بالعلم العلم بها بالكنه وهو باطل للقطع بانه لا علم بالحقائق تفصيلاً فضلاً عن ان  
 يكون بالكنه والفاضل المحلي فهم ان مقصده المحض انما تقدير العلم بالكنه على تقدير ارادة الثبوت فاعترض بان بينهما تمايزاً  
 لان الاول علم تصور والثاني تصديق فكيف يصح ان يقال نحن نقيد العلم على تقدير ارادة الثبوت بالكنه ولا يخفى ان  
 ما ذكره بعيد عن المقصود بل هو الفاضل المحض في قوله نحن نقيد العلم بالعلم المذكور في قوله اذا علم بجميع الحقائق وذلك  
 ان قوله في الجواب لا دليل عليه مع ان تعميم الشارح ينافي ما في عذر ذلك قوله لا نأفك ولا دليل عليه كالدليل على تقييد  
 العلم بالكنه والرد على الادعاء به يحصل بانه ان يكون المراد العلم الشامل للتصور بالكنه وبالوجه فيكون المقصود  
 العلم بالحقائق اي تصورهما بالكنه وبالوجه متحقق قوله مع ان تعميم الشارح ينافي ما في تعميم الشارح العلم في  
 قوله العلم بها متحقق بحيث يشمل التصو والتصديق حيث قال من التصور بها والتصديق بها باحوالها ينافي ان يقيد  
 العلم بالكنه لان التقييد بالكنه معنى على ان يكون المراد بالعلم تصورهما وان لا يكون العلم بها متناً ولا للتصديق باحوالها  
 على ما هو قول الشارح يدل على شموله التصو والتصديق قوله ولو سلم فبطاناً لا يعني ولو سلم ان المراد بالعلم  
 العلم بالكنه لم يكن يلزم من بطلان هذا المقتدر وجوب تقدير الثبوت بل يجوز ان يترك التقييد اعني بالكنه ويكون المراد  
 العلم مطلقاً سواء كان تصوراً بالكنه او بالوجه او تصديقاً بها و باحوالها كما فعل الشارح اذ الخلاص من ذكر البطلان  
 كما يكون بتقدير الثبوت يكون بترك التقييد المذكور وتعميم العلم ايضا كما لا يخفى وحاصل الجواب ان لا نسلم تحقق تقييد  
 العلم على تقدير عدم ارادة الثبوت ولو سلم ذلك فالقضية المركبة ههنا اتفاقية فلا يلزم من بطلان التقييد بتقدير  
 الثبوت وذلك لان بين تقدير الثبوت والتقييد بالكنه منع الجمع والامور اللذان بينهما منع الجمع لا يستلزم عدم  
 احدهما عين الآخر بل عين احدهما عند التحرف فلا يستلزم عدم تقدير الثبوت للتقييد المذكور وبما هو راجع  
 ما قاله الفاضل المحض المدقق فيه انه على تقدير تسليم التقييد لا يجوز ترك التقييد بتقدير الثبوت كانه انما سلم تحقق  
 التقييد على ذلك التقدير ويجوز ان يكون بطلان ذلك المقتدر بانقضاء قيدة كالاتقاء التقييد اذ لا علاقة بينهما وما  
 لزوم التقييد لذلك المقتدر حتى لا يمكن ترك التقييد على ذلك التقدير فيكون استحالة التقييد مستلزماً لاستحالة ذلك  
 المقتدر فيجب تقدير الثبوت قوله وقد يقال ايضا ثبوت الكل غير معلوم حاصداً ليراد النقص على ما قاله من المراد العلم  
 يعني ان لا يدع قوله العلم بثبوت الحقائق التصديق بثبوت جميع الحقائق فهو ليس بصحيح كان ثبوت الكل غير معلوم وان  
 اراد التصديق بثبوت بعض الحقائق فلا وجه للعدول عن الخط وتقدير الثبوت اذ كما يعلم ثبوت بعض الحقائق يعلم بعض الحقائق

ايضا قال الجنس المنقوت فان قيل ثبوت الكل معلوم اجزاء لان ما مر من قولنا موثق ان الاشياء التي تضمن  
 الاجزاء الى الجاهل المراد هذا قلنا فلا يكون العدد موجباً انتهى كلامه وفيه تأمل قوله والجواب ان المراد بجنس  
 يعني ان المراد بقوله حقائق الاشياء الجنس حقائق الاشياء فالمعنى جنس حقائق الاشياء ثابتة والعلم بذلك  
 الجنس محقق هو اكان في ضمير واحد واكثر فخرجهم الى الاحياء المحبوبة وذلك كاذب في الرد على الخصم لا ندين  
 السلب الكلي في المقامين قوله يرد عليه ان ارادة الجنس وان يرد بها الاشكال يحصل بها الرد على الخصم لكن لا يحصل  
 ما هو المقص من التقيير بها تنقضيتين لان المقص من التنبيه على وجود ما نشأه من اعيان والاعراض  
 ونحقق العلم بها لثبوتها الى معرفة الصانع على ما صرح به شارحنا واذا كان المراد بالجنس كذا يلزم ان يكون ثبوته  
 والعلم به في ضمير ذلك البعض الجواز ان يكون في فرد آخر ما نشأه فلا يحصل التنبيه على وجوده قوله جواز  
 ادعى ان المراد في قوله التنبيه على وجود ما نشأه من الاشياء على ما نشأه من الاشياء على ما نشأه من الاشياء على ما نشأه من الاشياء  
 والعلم بها اسواء كان ما نشأه من الاشياء لا قول هذا الجواب لا يدل فعلا على اذ وجوده من ما نشأه  
 لا يكون الا في ضمير ما نشأه من الاشياء لان معنى قولنا التنبيه على وجوده من ما نشأه من الاشياء على ما نشأه من الاشياء  
 سواء كان في ضمير فرد واحد واكثر كما ان معنى قولنا جنس حقائق الاشياء ثابتة انما هي حقائق الاشياء ثابتة  
 سواء كان في ضمير حقيقة واحدة واكثر على ما هو مدلول كلام الجنس نعم يدفعه اذا كان المراد بالجنس الجنس المطلق اذ  
 يجوز ان يكون وجود ما نشأه من الاشياء في ضمير ما نشأه من الاشياء على ما نشأه من الاشياء على ما نشأه من الاشياء  
 مع ان تقدير لفظ الجنس ايضا بعيد ما يدل عليه قرينة فالجواب انما مبني على التلبس تأمل قوله والكلام السابق  
 على حذف المضاد وهو لفظ الجنس قال الفاضل المحشي لا حاجة الى تقديم المضاد لان ما في قوله ما نشأه من الاشياء  
 او موصوفة واماما كان في ضمير معنى الجنس او معنى الاستغراق على ما علم في موضعه وقد حملت على هذا  
 الجنس انتهى ولا يخفى انه ليس بشيء لا يتصور المعنى التنبيه على وجود الجنس لما نشأه من الاشياء على ما نشأه من الاشياء  
 من تقدير المضاد او ياء او بالمشاهد افراد لا قوله او نقول يعني بقول التنبيه على وجود ما نشأه من الاشياء حاصل مع ان الكلام  
 السابق ليس على حذف المضاد وكان في الكلام اعني قولنا حقائق الاشياء ثابتة تنبيه على وجود شيء من الحقائق واذم  
 ثبت شيء منها فالجواب بالشك هو لما نشأه من الاشياء على ما نشأه من الاشياء على ما نشأه من الاشياء على ما نشأه من الاشياء  
 في هذا المصطلح لكن في كفاية هذا القدر من التنبيه تأمل قوله وهم الضائدة التي الفرق بين هذه الضائدة والضائدة التي  
 الضائدة ينكرون ثبوت الحقائق وتميزها في نفس الامر مطلقا فليس الا اعتقاد بدونه ويلزم من ذلك في الحقائق بالمرء



متميزة في نفسها اترقت بالمرء فالحقايق عندهم كالسراب الذي يحجب الظلماء ليل، تثبت في نفسه ولا يتبعية  
اعتقاده يدل على ذلك قول المحقق ويدعون الحزم بعدم تحقق نسبة امر الى آخر حيث نفى التحقق اي تقرره والعناية  
ينكرون تثبوتها وتميزها في نفس الامر قطع النظر عن اعتقادنا يعني انه لو قطع النظر عن الاعتقادات اترقت الحقايق  
في نفس الامر بالمرء لعدم بقاء تميز بعضها عن بعض لكنهم يقولون تثبوتها وتميزها فيها متبعية الاعتقادات او بتوسطها  
وهذا كما ذهب اليه المصوبه من نصوبي كل مجتهد كما في قواعد العربية فانها ليست من العلوم المحققة الثابتة في  
انفسها مع قطع النظر عن اعتبار لغة العرب لكن لما ثبت فيها بتوسطها وهذا ينصفنا الصلح والكن في الاعتقادات  
عندهم ليست بمتبع للمعاني كما هو عندنا فاننا نقول نجد هذا الشيء هو الا انه في نفسه كذلك هو يقولون هذا الشيء هو  
نجد كذلك من ههنا اثنين معنى كون مذهب كل صنف حقا بالنسبة اليه عندهم لان لما كان ثبوت الاشياء في انفسها  
تابعة للاعتقادات كان اعتقاد كل شخص مطابقا لما في نفس الامر فيكون حقا كما يقال ان تقديم المضاد اليه على  
المضاد هو بناء على لغة الفرس والعكس ايضا هو بناء على لغة العرب ولا حاجة الى ما قبل من ان الحق ههنا عام هو  
النظام كما سيجي وقال بعض الفضلاء ان الفرق بين المذهبين العبادية فيكون كون لغير الامر ضدها لنفسها  
والعبادية فيكون كونها ظاهرا في الثبوتها ولا يخفى ان هذا الفرق انما يتم لو كان الثبوت في قولهم معنى الوجود بناء على اللغة  
ظرفية فنفس الامر هو الشيء لا يستلزم انتفاء ذلك الشيء بخلاف ظرفية بالنفس كما هو في محله اما اذا كان معنى التميز  
كما سيجي فانتفاء ظرفية نفس الامر لتمييزها مستلزم انتفاءها بالمرء فلا يكون نظرا لنفسها ايضا فالغور على  
ما ذكرنا في قبيل عبارة الشارح في بيان المذهبين ناظر الى الفرق التي اعتبر بعضهم الفضلاء حيث دلف في الثاني  
دورا اقل قلنا في الشارح قد سره بالمال فان في التميز مطلقا ليس لزم الانتفاء بالمرء وانبات التميز  
بتوسط الاعتقاد يستلزم انتفاء الثبوت في نفس الامر **قوله** لا فهم يعاندون انه يعني يعاندون الاعتقاد  
الجار من يتبع الاشياء من الواجب والممكن ويدعون الحزم بعدم ثبوت نسبة امر الى آخر ونفس الامر حتى نسبة التميز  
فلا يكون الحقايق الاوهما ما وخيال كما سلف فليس في الحقيقة ريب ولا عذر لا ينبغي ولا عسر لان الكل يرجع الى اصل  
واحد في الحقيقة هو الوجود المجرد العاري عن التكثر وان التميز انما هو بحسب القنيات الوهمية كانه في الصورية  
الوجودية فيقال مراد السوفاية في حقيقة سوى الحق فيكون راجعا الى مذهب الصورية لم يتبع بعلامهم ولم يتفحص كلامهم  
وبما حوزنا انهم ما اتهم ان قوله ويدعون الحزم بعدم تحقق نسبة امر الى آخر في نفس الامر بدلا على انهم ينكرون  
ثبوتها وان انكارهم مختص بالنسبة وليس كذلك فانهم ينكرون نفس الحقايق نسبة كانت او لا كما عرفت فالاولى



ان يقال ويدعون الحزم بعدم امر في نفس الامر ولعل الباعث على التخصيص النسبة ان قولنا اذا ما من قضيت به نسبة  
 اه دليل لما ادعوه وهو انما يدل على عدم تحقق النسبة فقط وليس كذلك لان بيان منشأ عظم فيوزان لا يخص  
 ويخص من اذهابهم قال في شرح المواقف ومنهم فرقة حتى بالعناية وهم الذين يعاندون ويدعون انه جازم  
 بان لا موجود اصلا وانما نشأ من اذهابهم من الاشكال المتعارضة مثل ما يقال لو كان الجسم موجودا في محل صا  
 يتناهي قوله لا انقسام فيلزم الجزء وهو بطلان ادلة لقائده او لا يتناهي وهو ايضا بطلان الادلة فثبت ولما كان  
 موجود الكان ما اوجبا ومكنا وكلاهما باطل الاشكال المتعارضة للجواب لا مكان **قوله** وبه يظهر اي بما ذكرنا  
 من جهة التسمية ونقل من اذهابهم يدل على ان انكارهم ليس بخصوص الحقائق الموجودة بل بامر الموجود والمعد وظلمات  
 في نفس الامر لا انكارهم نسبة امر الى اخره مطلقا **قوله** فتخصيص يعني التخصيص الشارح انكارهم حقائق الموجودات  
 بالذكريات قال ومنهم من ينكر حقائق الاشياء بحسب على وفق ما سبق فان الكلام في ثبوت حقائق الموجودات **قوله**  
 بالظواهر يعني ان الاظهر ان محال الاشياء هي ما اي في قول الشارح منهم من ينكر حقائق الاشياء على المعنى الاشم الشامل  
 للموجود والمعد وما عني ما يصح ان يعلم ويخرج عنه قوله ان تقررها اذ يعني ليس المراد بالثبوت معناه التحقيق اعني  
 الوجود الخارجي بل اشم الشامل للموجود والمعد وهو مجازا وهو تقررها واختيارها مع قطع النظر عن صحتها  
 الفارضا لان انكارهم ايضا لا يختص بالموجودات الخارجية بل بغيرها والمعد ومات والمعنى انهم ينكرون كون  
 تلك الاشياء متصفة بالتقرر والامتيان بحسب الامر مع قطع النظر عن الاعتقاد وقال الفاضل الجلي اي تقررها  
 وكونها على قرار واحد فانما كانت احوال الاشياء بحسب الاعتقاد فلو اعتقدنا في بعض الاوقات وجود شيء  
 فهو موجود في اعتقادنا عام فهو معدوم فلا يكون شيء من الاشياء تقررها وقرار في شيء من الاوقات وانما في الثبوت بالنظر  
 لانهم لا ينكرون الثبوت مطلقا لما عرفت من اننا لو اعتقدنا ثبوت شيء فهو ثابت على انهم لكن بالنسبة الى المعتقد انتهى  
 كلامه وفي بحث اما اوله فلا بد التقرر على هذا المعنى مع انه خلاف المصطلح يكون الحضر من الثبوت لانه اريد به الوجود  
 يكون على قرار واحد حيث قال لا يتدور الثبوت مطلقا والثبوت هو الوجود سواء كان على قرار واحد او لا فلا  
 يكون قوله حقائق الاشياء ثابتة مردا على العندية لانهم ايضا قالوا ثبوت الحقائق واعانينون عن التقرر  
 ولو حمل الثبوت في قوله حقائق الاشياء ثابتة على التقرر لم يكن التقرر في الثبوت والوجود والكون مع ترك المعنى  
 المقصود بها وانما انا في ما ذكره بالثبوت التقرر هو قوله لما عرفت انه بغيره في النظر بان يقال لو اعتقدنا  
 تقرر الشيء فهو متقرر الى انهم لكن بالنسبة الى المعتقد فينبغي ان لا ينكرون التقرر فيكون مرادهم كل قول  
 حقا فان

[illegible]

ايضا واما تزعمون فمرحبا بالوفاق قول الغرض من الاستدلال ثبات ان الحقائق ان شيئا ثابتا لا يخرج  
 الباطل مذهبهم ليشب عرضا مجرد كوالنفي مجيلا يدل على ذلك قول المشاعر لنا حقيقة او الزمان قولكم ان الباطل  
 في الزم ان يقتصر على الشق الخبير وهاصله انكم جزمتم بنفي الحقائق مطلقا موجودة كانت ومعدومة كانت  
 قلتم لا شيء من الحقائق في نفس الامر وهذا النفي من جملة الحقائق اذ قد ادعيتهم بانه ثابت في نفس الامر حيث قسمكم  
 في ثباته بالشبهة فقد ثبتت بعض ما نفيتهم فلا يرد ما قاله بعض الفضلاء انه يرد عليه مثل ما يرد على ما ذكرتم  
 ان يقال ان النفي من جملة المحيطة الباطلة عندهم وكذلك الجزم فلا يلزم نبوت ما نفى قوله فلا يتوهم ان بعض  
 الناس يزعمون ان سقراطية اما ينكرون الحقائق الموجودة في الخارج فلا يلزم من نبوت النفي نبوت الحقائق الجازمة  
 فتكلفوا في توجيه الزم بانه اذا ثبت النفي ثبت الحقيقة الموجودة في الخارج لا نه قسم من العلم الذي هو من العرض المحيطة  
 في الخارج لانه اما كيف او للفعل على ما قيل قوله ويرد عليه هاصله انه كيف يمكن الا لزم لمسكرا على البديهييات  
 بامر مخفي فان لهم ان يقولوا ان هذا العلم موجود بل هو من جملة المحيطات والذات المشبهة لمحيطات باطلة  
 وقد ذكرنا جماعة مثبتة الحقائق فلا يرد ما قال بعض الفضلاء من ان عدم وجود العلم عند كثير من المتكلمين لا ينافي كونه  
 ملزوما به اذ لا يجب كون الملزوم به معتقدا لم ينسلك به اذ مقصود المحشي انه لا يتم الا لزم عليهم بل توسع دائرة  
 مقالاتهم لان التمسك بهم المتكلمون وهم لا يقولون بوجود العلم حتى يرد ما ذكرتم قوله لا يقال هاصله انه لا حاجة في  
 توجيه الزم على تقدير ان يكون انكارهم مقصورا على الموجود استلزاما بل هو تام بدونه لان ترديد هذا الزم  
 في التحقق وهو معنى الوجود فيصير المعنى ان يوجد في الخارج في الاشياء فقد ثبتت شيئا منها وان وجد النفي في الخارج  
 فقد ثبت امر موجود في الخارج ولا شك ان تلك المقدمات مستدركة لانه تزعمون بوجود النفي وعدوه فان قالوا  
 يلزم وجود الاشياء وان قالوا بوجوده فهو المدعى قال الفاضل الجليل في تحرير هذا السؤال يعني ان هذا لا يبرح مشتركا  
 الوجود بين قولك المتوهم وبين قول المشاعر لان المشاعر ايضا اخذ الوجود في الدليل الزمى لان ترديد هذا  
 الزم في التحقق اذ حصل التردد في الاشياء اما تحقق وهو اي التحقق بمعنى الوجود فيحتاج كلامه ايضا الى  
 المقدمات المذكورة والا لم يثبت وجود شيء من الاشياء على هذا التقدير اي على تقدير تحقق النفي انتهى قوله  
 بحث كانه ان اراد انه يحتاج في شق التردد الى هذه المقدمات بان يكون ترديدا في الامور الممكنة الموجودة  
 فانه اذا لم تبين تلك المقدمات وجود النفي يكون المشكك لا يخرج عن احتمال فرضي على ما يشعر به قوله فيحتاج كلامه  
 ايضا الى المقدمات المذكورة فنقول كون التردد بين الامور الممكنة ليس يلزم اذ يجوز وقوعه في الامور الممكنة

سد الطرق الخمس بحيث لا يمكن له التكلم بل معلومه الكتب وان اراد انه على تقدير فرض الشئ الثاني كذا هو الحق  
 نفي من الاشياء بدون تلك المقدمات على ما يستعبره قوله واكلم ثبت وجود شئ من الخارج على تقدير الشئ <sup>من</sup>  
 الثاني فهو باطل بديه لانه اذا فرض وجود النفي فقد ثبت المدعى سواء كان محالاً او ممكناً **قوله** لانا نقول  
 ليس ههنا انا حاصله ان الحق ههنا اي في التزويد ليس بمعنى التحقيق اعني الوجود الخارج اذ لو كان الشئ  
 الاول من التزويد اعني قوله ان لم يتحقق نفي الاشياء فقد ثبت صححانه ان يكون المعنى ان يوجد النفي في الخارج  
 يلزم وجود الاشياء في الخارج ولا شك ان عدم وجود النفي في الخارج لا يستلزم ان يكون الاشياء موجودة  
 في الخارج مجازاً ان يكون النفي المتصرف جميع الاشياء ثابتاً في نفسه معدوماً في الخارج فلا يلزم وجود الاشياء  
 اذ يجوز ان يكون تلك الاشياء متصفة بالنفي المعدوم كالممتنع المتصرف لا امتناع المعدوم **قوله** عدم تمام  
 على الملازمة ظلالهم كيدعون المحرم <sup>من</sup> عني يتصور الالتزام معهم بخلاف الطائفتين الباقيتين في العنادية يدعون المحرم  
 الخاق والعنادية بعدم ثبوتها في نفس **قوله** فنية تامل نقل عنه وجب التامل ان حاصل قولهم نفي تقرير الاشياء  
 وثبوت هوانه لانه نسبة متحققة في نفس الامر حتى تقريره فيمكن ان يقال ان لم يتحقق نسبة النفي في نفسه فقد تحقق <sup>نسبة</sup>  
 الثبوت اذ الواقع لا يخلو عن احد النسبتين نعم يرد عليه مثلاً ما اورد في الزام العنادية من ان عدم ارتفاع <sup>النقص</sup>  
 من جملة المحللات عندهم انهم يذكرون انهم يرون هذا القول في التقرير في نفسه اذ لا نزاع في كونه اعتباراً بابل  
 مرادهم نفي نسبة التقرير الى الاشياء فلماذا يقول ان النسبة متحققة اما نفي جنس نسبة التقرير الى الاشياء او نفي جنس  
 طلق النسبة لانه اذا ثبت نسبة التقرير لم يثبت شئ من النسب وبالمجمل فيمكن ان يقال لم يتحقق نسبة <sup>لنفس</sup>  
 يلزم ان يتحقق نسبة الثبوت في نفس الامر اذ الواقع لا يخلو عن احد النسبتين فيلزم ثبوت الاشياء وان تحقق <sup>نسبة</sup>  
 البقية فتتحقق حقيقة من الخاق ونفس الامر فنية اثبات بعض ما يقدم ويرد عليه ان عدم حلول الواقع عن <sup>هذا</sup>  
 تخيلنا ان لا عقاد لا وليس في نفس الامر شئ منها هذا حاصل ما قلناه وان قلت ان اراد بقوله الواقع  
 لا يخلو عن احد النسبتين لانه لا يخلو عن تحقق لهما كما يدل عليه السياق فلا نزل ذلك بل اللازم ان يكون ذات  
 احدهما فيه الا يمكن ان ليس شئ من نسبة ثبوت الامتناع وسلبه الى شريك الباري مع تناقضهما متحققاً في نفس  
 الامر الذاتية فلو كانا كاذبة واما الاول فلا بد ان لو كانت متحققة في نفس الامر لوجب تحقق طرفيها نعم انه متصرف <sup>بها</sup>  
 فيه لكن انضاف شئ بقى لا يستلزم ثبوت المثبت له فضلاً عن ثبوت النسبة كما تقريره في موصفه وان اراد ان الواقع  
 لا يخلو عن ذات احدهما بمعنى الاشياء اما متصرف <sup>بها</sup> او بذلك فيجوز ان فيها نسبة <sup>لها</sup> لانه لا يلزم من ثبوت الاشياء

لحققتها وشبوتها حتى يكون فيه اثبات بعض ما يفتهم يجوز ان تكون اعتبارا مع انصاف الاشياء بها كما في الزوم وجود  
الوحدة الى غير ذلك مما يتكرر برهعه قلت قد مر ان ليس المراد بالتحقق الوجود بل التقدير والتميز في نفس الامر  
فان كان النفي امرا في نفسه كان متميزا عما هو فرض محض ولو في الذهن ولا يكون تابعا للاعتقاد والقرن المحض  
كما زعم العندية اما عندنا <sup>هنا</sup> ولعل ما عند غري احسن من هذا **قوله** قال في شرح المقاصد تأييد لقوله <sup>هنا</sup>  
تأمل يعني انما على العندية عما قال في شرح المقاصد واسارة الى الذين كلاً متينوع نذكر **قوله** حيث اعترض  
بحجة اثبات الشيء ونفيه وفي بعض النسخ بحجة اثبات الشيء ونفيه والتزديد ناظر الى القول كل منهما اعني انما المحتاقي  
وادعاء كونها خيالا والكارثوتيتها وادعاء كونها تابعة للاعتقاد وانما اورد كذا ومهم اعترض بها ناظر الى ان  
التناقض يكفي باحدهما **قوله** هذا دليل الكدرية وفيه اشارة الى دليل العندية ايضا حيث قال فان الصفوة  
يجد السكون في **قوله** وحاصله انه لا وفاق بالعيان الا امانه لا وفاق بالعيان او بالبدية فلتطرق اليه  
الحس وبديهية العقل واما انه لا وفاق بالبيان بالدليل فلتقره على العيان **قوله** ونحوهم اذ دفع  
لما يتوهم من ان في كلام الادوية ايضا تناقضا فان عكسهم بما ذكر يدل على انهم انما اثبات امر ونفيه لا المحرم  
بثبوت امر وانتفاءه مع انهم يزعمون الشك في جميع المحتاقي بل في الشك ايضا ووجه الدفع **قوله** اطلاق الغلط  
منهم بناء على انهم اساسا لا فهم يستكون في وجود الحس وفي فادته وفي غلطه بل في الشك ايضا **قوله** قلت  
قد استعار كما في قوله تعالى قد يعلم الله المتقين **قوله** على القليلة الا ان يجوز ان يكون الغلط قليلا بالنسبة  
الى الحساس الواقع كثيرا في نفسه ولا منافاة بين القليلة الزائدة والكثرة في نفسه فيكون المعنى والحس <sup>بغلط</sup>  
غلطا قليلا بالنسبة الى عدم غلطه كثيرا في نفسه قال بعض الفضلاء هذا معنى علم هو المستور والتحقيق ان  
هذا الخلط على المضارع يفيد القلة بحسب الزمان ولا شك ان ثبوت القلة بحسب الزمان لا ينافي الكثرة  
الاضافية بحسب المادة تأمل **قوله** اقلت لعل اثبات المقدمة المنوعة بقولنا غلط الحس فان الكثرة  
منسوبة الى الحس قد يغلط في بعض المواد ومتى كان كذلك يجوز ان يغلط في جميعها فلا يكون مقيد للعلم ومنه <sup>بشأن</sup>  
العلامة كبرى القياس بان لا تراه ان اذا كان غلطاً في بعض المواد يلزم جواز غلطه في جميعها فان غلط  
في بعض انما هو سبب حيزية وهو لا ينافي الحزم في بعض اخر سبب انفتاح جميع الاسباب والمجبة له عاد المستدل  
وقال ان قولنا متى كان الغلط في بعض المواد ثابتا يجوز ان يغلط في جميع المواد يجوز ان يكون للغلط انما  
سبب عام متحقق في جميع المواد والحزم بانتفاء مطلق سبب الغلط معتذر فلا يختص الحزم ببعض المواد وهو <sup>للمواد</sup>

فان كان غلطاً في بعض المواد  
فلزم جواز غلطه في جميعها

ظهور جواز وجود سبب العام كاف في اثبات المقدسة المنوعة وان قوله فمن اين تجزم مقدسة لها مدخل في اثبات  
 المقدسة المنوعة لا انه مدخل في الشارح فما قاله الفاضل المحلي من ان قول الشارح قلنا غلط المحسنة في قوله المناقصة  
 فلا وجه له قول المحشي ان قلت لعله اما اولاً فلا نه اورد كلامه لعل المفيد للتجويد كما في قوله في المحسنة واليقين ولا  
 به اثبات المقدسة المنوعة واما ثانياً فلا في الشارح لم يدع الجزم بانسقاء مطلق اسباب لعل حتى يتوجه عليه قول  
 من ان تجزئ بانسقاء مطلق غلط ليس في قوله انه حاصله منع للمقدمة القائلة بانه يجوز ان يكون سبب العام  
 لعل العام لا يرد ذلك فان يدعي العقل جازمة بانسقاء في بعض المواد كما في مثل ادراك الحلاوة العسل  
 جوازها عادي لا ينطبق اليه مشابهة وهم الغلط وامكان تحققه في نفسه لا ينافي في الجزم العادية كما في العلوم العادية  
 فانما تجزم ان جمل احد لم يتقبل هذا جز ما يقينا مع امكان انقلاب في نفسه وقد يقال فقلبة الى الجزم بذلك  
 بل الواجب ان يقال في نفس الامر ومصدره وحصول الجزم بالمحسنة من بلاهة العقل في محسنة لا في مستأهل الجزم  
 لما صار منها بالغلط لا يكفي في حصول العلم عدم غلطه في نفس الامر بل لا بد من العلم بكونه صحيحا غير غلط وقوله  
 صح ذكره يعني وان صح ذكره لا كالمضموم في تعريف العلم لعدم اختصاصه باليقين بل هو شامل للظن والجمل المركب  
 كما ان العلم المعروف ههنا كذلك وما قال الفاضل المحشي في توجيه هذه العبارة من انه اشارة الى الرد ما قيل  
 لو جزم المذكور من الذكر بالضم يلزم تعريف الشيء بنفسه لا بمعنى العلم فليجوز التعريف في اجابات الذاكر بالضم  
 العلم بالعلم لتساؤل الظن لجمل المركب لا بكل واحد منها يحصل القلب كما ان العلم يحصل بالقلب فجاز التعريف  
 به ليس بشيء اذ لا معنى لتوهم الدوران المذكور بالمعنى اللغوي والعلم المعروف بالمعنى العرفي عرّفه اذ كان المذكور  
 والعلم خاصا يجب ان يحل محل على الاكتشاف التام ليكون التعريف المساوي فلا معنى لقول الشارح اي يتضح ويظهر  
 فان تعبه يتجلى بحيث يشمل التام وغيره ويدل عليه قوله لكنه ينبغي ان يحل المحل في قوله حلا علة لقوله وانما  
 بجمله من المضموم وفي التشرح المقاصد باليتبع بانه من الذكر المضموم حيث قال اي صفة يتكشف بها ما يذكر  
 يلتفت اليه لذكر الخارج قال العبرة وقد يتوهم ان المراد بالمدكور للمعلوم انه ترك ذكر المعلوم تفاديا عن الدوران  
 انتمى ولا يخفى ان قوله وقد يتوهم يدل على انه ليس من الذكر المضموم فلا بد ان يقال ان نسبة التوهم ليس لاجل  
 انه جعل المذكور بمعنى المعلوم بل لاجل توهم ان ذكر المعلوم يستلزم الدوران وتغير اللفظ برفعه واما ما قاله  
 الفاضل المحلي من ان ما ذكره الغاصر ههنا وبين ما ذكره في تشرح المقاصد تدافعا ظاهرا حيث جعل المذكور  
 من الذكر المضموم ليس بمعنى انما يتوهم في كتاب اخر في آخر ليس من التدافع في معنى



قوله لكن عدة علماء خالف العرب واللفظة نقل عنه ولا يمكن الفرق في الادراك الحسي بين البهائم وغيرها  
 وجعل احساس العقل علماء كما يشعر به كلمة من في قولهم قامت هي غير مفيدة لا يرجع الى مجرد تحكم واصطلاح  
 انتهى ويمكن ان يقال ان العلم المنفي عن البهائم هو العلم الغير احساسيا ما العلم احساسيا ثابت لها فلا مخالفة <sup>الملاح</sup> وقيل  
 بادراك الحواس ادراك العقل بالحواس لا نفكر احساسا بل ليل قولهم المدرك انما هو العقل وبذلك لا ينبغي ان <sup>الحواس</sup>  
 انما هي الالات لا ادراك فلا يرد المخالفة قوله اي نفويض التميز فيكون التقدير صفة توجب تمييز المحل <sup>التمييز</sup> بغير  
 والمعنى الحقيقية قائم بمحل اعني النفس بوجوبه ان يميز الشيء عما عداه تمييزا لا يحتمل ذلك الشيء المتعلق بغير ذلك  
 التمييز فلا بد من اعتبار المحل كالتمييز <sup>التمييز</sup> او جارية الصفة انما هو صفة له فان المميز هو النفس والصفة آلة للتمييز ولذا  
 قيل توجب تمييز او لم يقبل تمييز او لا بد من اعتبار المتعلق لان تمييزه انما هو لشيء يتعلق به وهو لا يحتمل بغير <sup>التمييز</sup>  
 فقولهم صفة تميز العلم وغيره من الصفات كالحيوة والسواد وغيرها وبقولهم توجب تمييز اخبر من المحل الصفات  
 التي توجب حملها التمييز فظ لا التمييز وهي ماعدا الصفات الادراكية فان القدرة مثلا توجب ان يكون محلها متميزا <sup>عن</sup>  
 عما جاز ان يكون محلها متميزا <sup>التمييز</sup> والصفات الادراكية فانها توجب حملها التمييز لاشياء كما توجب التمييز عن  
 الاشياء وبقولهم لا يحتمل النقيض اي لا يحتمل بغير التمييز بوجد من الوجوه كخرجه الظن والاشك والوهم والجهل المركب  
 والتقليد فان النفس والاشك والوهم يرجع محلها تمييزا يحتمل النقيض في الحال والجهل المركب والتقليد بوجوبه <sup>التمييز</sup> لا يحتمل  
 نقيضا في المال ما في السهل فلا الرافع في نفس الامر لا محلا فيصور ان يطاع عليه فيما بعد ما في التقليد فلمع استناد  
 الى موجب من جنس او بديهية او عادة او برهان فيصور ان لا يزال التقليد آخرته ان كان المعروف العلم الشامل <sup>العلم</sup> ليعلم انما  
 وعزوه يجب ان يترك الاجراء به فهم من قوله توجب عما اسوء وان بطريق السببية كما في علم الواجب وبطريق العلم  
 كما في علم الحق را كان المدرك علم الخلق يجب تخصيصها بالاجاب العادي على ما هو المذهب من استناد  
 جميع الممكنات الى الله ابتداءا لمعنى العلم صفة قائمة بالنفس مخلقة الله تعالى عقيب تعلقها بالشيء <sup>حيث</sup> قوله  
 ان يكون النفس متميزة <sup>التمييز</sup> لا يحتمل النقيض قال بعض الفضلاء فيه ان اخراج الشك والوهم من تعريف  
 العلم لا يعرف وجهه كان كذا منهما تصور على ما بين في محله والتصور داخل في التعريف بناء على ان لا يفيض  
 له اصلا فلا وجه اخراجه بل لا وجه لصحة اصلا قلت الشك والوهم من حيث انه تصور للنسبة من حيث <sup>هي</sup>  
 هي لا يفيض له وهاهنا الاعتبارات اخذت في العلم باعتبار انه يلاحظ في كل منها النسبة مع كل واحد <sup>من</sup>  
 الخلق وان كانت على سبيل التوهم المتعارف او المبرحوس ولذا لا يحتمل التردد والاضطرار بغيره نقيضا فان النسبة

من حيث انه يتعلق بها اثبات ينقضها من حيث انه يتعلق بها النفي وهما بهذا الاعتبار خارجان عن العلم  
 صرح بهذا الاعتبار السيد السند قدس سره في حاشية شرح مختصر الاصول **قوله** كما هو بان انه استدل بالعلم  
 لانه من كونه صحيحا ولا كونه موافقا لما قالوا ان اعتقاد الشيء كذا مع اعتقاد انه لا يكون الا كذا اعلم ومع احتمال انه  
 لا يكون كذلك احتمالا مرجوحا ظروفيه اشارة الى جواز وجه اخر لكنه عزيز بان يراد بنفي المتعلق وبكون  
 المراد بالتمييز المعنى للصدق اعني الكشف لا ايضا كالمعنى صفة توجب <sup>للمحل</sup> ان يكشف للمتعلق بحيث لا يحتمل المتعلق نقيضه  
 وحر يكون الصفة نفس الصورة والنفي والاثبات لا ما يوجبها او يكون المراد بالتمييز الصورة والنفي والاثبات وحر  
 يكون الصفة ما يوجبها ولا يخفى ما فيه لا <sup>للمحل</sup> الشيء لا يحتمل لنقيضه اصلا اذ الواقع لا يكون لاحدهما فلا وجه <sup>لذلك</sup>  
 الا ان يقال ان المتعلق وان لم يكن محتملا لنقيضه في نفس الامر لم يكن محتملا عند المدرك بان يحصل كل منهما  
 بل لا اخر فكل واحد من التصور والتصديق صفة توجب كشافا ايضا حال التحتمل متعلق بنقيضه عند المدرك اما في  
 التصور فلا تنفاه لنقيضه اما في التصديق فلان متعلقا عن وقوع النسبة في نفس الامر مثلا لا نقيضه هو وقوعها  
 فيه فاذا لم يكن التصديق اعني ادراك الوقوع او الوجود جاز ما مطابقا ما نأخذ احسن وبديهية او عاقل او برهان  
 احتمل متعلقا بالوقوع مثلا لنقيضه وهو الوجود والوقوع واذا كان لجميع الشرائط المأخوذة لا يكون متعلقا محتملا  
 اسلا لا في الحال ولا في المال فيكون متعلق التصديق على هذا التقدير بوقوع النسبة او لا وقوعها لا لطرفين كما معنى  
 لاحتمالهما لنقيض نفسه وهذا اعني حمل الاحتمال على حصول احدهما بديل الخزمه ان المتبادر من احتمال الشيء لاخر  
 محتمل ان ينصرف كما في الاعتقاد الظني فان لم يرد محتمل ان يتصرف وينقيض وهو وجه علم ظاهر هذا الوجه محتمل ان يرد  
 نقيض الصفة وسبب توريثه انشاء الله تعالى **قوله** وعدم الاحتمال صفة متعلقة به يعني اخصيص القاعل المستند في كونه محتمل  
 راجع الى المتعلق الدال على لفظ التمييز فان التمييز انما يكون لشيء وانما لم يكن لاجل ان نفس التمييز لانه ان كان المراد  
 به المعنى المصدري فلا نقيض له اصلا لا في المتصل ولا في المتصديق وان كان مابا التمييز اعني الصورة والنفي والاثبات  
 فلا معنى لاحتماله لنقيض نفسه الا ان تكلف بمنزلة ما مر او بان المراد وروى كل منهما بديل الاخر على متعلقه فموجب  
 احتماله لمتعلقها مع مخالفتها لما اشتهر من ان اعتقاد الشيء كذا مع العلم بانه لا يكون الا كذا اعلم ومع احتمال انه  
 لا يكون كذلك اظنه صريح في ان المتعلق ادنى الشيء محتمل **قوله** وصفية التمييز مجازا وصفة للمتعلق اسم فاعل  
 بصفة للمتعلق اسم مفعول **قوله** ثم التمييز به يعني انه اذا كان المراد بالنقيض نقيض التمييز فالمراد بالتمييز مابا التمييز الى كونه  
 مجازا غير النفي للشيء المعنى المصدري اعني كونه للنفس مهيذا ليس له نقيض محتمل للمتعلق لا في المتصل ولا في المتصديق

وهو وظ وذلك الامر في التصور الصورة وفي التصديق النفي والاثبات مثلاً اذا انقلبت علمنا بما هيته الاحسان حصل  
عند النفس صورة مطابقة لها لا تفيض لها اصلاً بها تميزها عما عداها واذا انقلبت علم بان العالم حادث حصل  
اثبات احد الطرفين للآخر بحيث تميزها عما عداها لكنه قد يكون مطابقاً جازماً ما اخذ من بدهة احسن  
دليل فلا يحتمل النقيض عنه النفي قد لا يكون فيحتمل فخاصة تعريف العلم بانه امر قائم بالنفس بحسب امرها فغير  
الشيء عما عداها بحيث لا يتحمل ذلك الشيء نقيض ذلك الامر ويرد عليه امور الاول ان يلزم ان يكون العلم نفس  
والنفي والاثبات بل ما يوجبها مثلاً لا يكون العلم بالانسان صورته الحاصلة عندها بل ما يوجب تلك الصورة  
ضرورة والثاني يلزم ان لا يكون التصور والتصديق فسمى العلم لان التصور على ما قالوا هو الصورة الحاصلة بالنفس  
هو النفي والاثبات والثالث القول بالصورة فرع الوجود الذهني والمعرفون للعلم بهذا التعريف سينكرونه والا  
ان ارادة الصورة من التميز خلاف الظاهر والخامس ان النفي والاثبات ليسا بفيضين لا يرتفعان عما عن الشك ويكبر  
المجواب عن الاول بان للمعرفين للعلم بهذا التعريف يلزمون بان العلم ليس نفس الصورة والنفي والاثبات فان  
يقولون اضافة حقيقة ذات اضافة لتحققها الله تعالى بعد استعمال العقل او الحواس او الحجر الصادق يستتبع  
انكشاف الاشياء اذا انقلبت بها كما ان القدرة والسمم البصر كذلك ولذا كتب الحاشي في هذا المقام العلم  
ليس نفس الصورة بل صفة توجهها وما هو المشهور من ان العلم هو الصورة الحاصلة فهو من هذا الفلاسفة  
القائلين بانظباط الاشياء فلفس وهم ينفون وعن الثاني بانه ان اراد بقوله انه يلزم ان لا يكون البصو لنفس  
فسمى العلم ان لا يكون العلم منقسم اليها بالذات فسلم ولا ضرر في ذلك وان اراد انه يلزم ان لا يكون منقسم اليها  
اصلاً فهو م قال العلم باعتبار ايجاب النفي والاثبات تصديق باعتبار عدم ايجابه شيء منهما تصور اشار الحاشي الى  
ذلك بقوله والعلم بهذا المعنى ينقسم اه واما التصور والتصديق ليسا بنفس الصورة والنفي والاثبات فقد عرفت بأن  
الفلاسفة وعن الثالث ان المراد بالصورة الشبه والمثال الشبيه بالتحليل في المرات وان هذا من الوجود الذهني فان  
مرادهم بوجد الذهني امر يشارك الوجود الخارجي في تمام الماهية وبماثل ذلك وعن الرابع بانه مبني على المساهلة  
والاعتماد على فهم السامع للقطع بان المحتمل للنقيض هو التميز بمعنى الصورة والنفي والاثبات دون المعنى المصلحة  
وعن الخامس بان المراد بالنفي والاثبات المعنى اللغوي وهو اثبات احد الطرفين للاخر وعدم اثبات احدهما للاخر  
ولذا جعلنا متعلقهما الطرفين لا درك ان النسبة واقعة او ليست باقعة على ما هو مصطلح الفلاسفة تأمل في  
هذا المقام فانه مطلوب الذكاء قوله ومتعلقه الطرفان هكذا وقص في عبارة السيد السند قدس سره في حاشية



والا لا تنقص تعريف العلم بها قال المحشي المدقق المدرك اولا وبالذات بعد الغيبة عن المحاسن موحيا الى عدم  
تعلق العلم به وليس الا عيان بل من المجاني لكن لمطابقة الامر الخارج كونه وسيلة الى معرفة اقتضاها  
اقول فيه بحث اذ لا يخفى على ذي بصيرة ان المدرك هو ما تعلق به العلم ووجب تمييزه عما علاه فالامر الخيالي انما  
يكون مدركا اذا اوجب صفة العلم تميزا بان حصل صورة عند المدرك وفيما نحن فيه ليس كذلك لان كل هذا انما هو في  
هذه الملاحظة العين الغائبة عن الحواس في الصورة الملحوظة بالذات حتى يكون مدركا له لم يفرق بين ما به  
والمدرك فاجاب بقوله اي التميز الذي هو الصورة اه يعني ان الكلام بتقدير المضاف والتصور صفة  
توجب تميزا وهو الصفة المتعلية بالذات هو الماهية المتصورة بحيث لا يحتمل الماهية المتصورة نقيض تلك الصورة فلا مرد  
ان الصلة غير التمييز اذ هو صفة موجبة على ما مرد المعتبر في تعريف العلم عدم احتمال المتعلق لنقيض التمييز  
فلا يصح بناء افعال المتكلمات في تعريف العلم على انه لا نقيض لها قال المشارع في شرح الشرح معنى قوله لا نقيض  
المتكلمات انه لا نقيض لمتعلقة بمعنى الماهية المتصورة وهذا مبني على ان يكون المراد بالنقيض نقيض المتعلق وقد مر  
قوله ومن ههنا الاى ومراحل ورواد الاعتراض ظاهر لو اراد نقيض التمييز قبل المراد بالنقيض نقيض الصفة وقوله  
لا يحتمل صفة للصفة لا التمييز ضمير لا يحتمل راجع الى المتعلق والمعنى صفة توجب تميزا لا يحتمل متعلقها نقيض تلك الصفة  
فالتصريح بفسر الصورة لا يوجبها والتمييز بالمعنى المصداق وهو الكشف والايضاح ولا شك انه يصح البناء  
المدكور لان التصور صفة توجب كشف الماهية المتصورة لا بحيث لا يحتمل تلك الماهية نقيض ذلك التصور  
او لا نقيض له على ما زعموا لكنه لا ينبغي انه خلاف الظاهر ان يكون لا يحتمل صفة للتمييز ومخالف للتعريف عند الظاهر  
بانه من باب الاضافة حيث قالوا هو غير لا يحتمل النقيض فانه لا يمكن ان يراد فيه نقيض الصفة قوله وقد جارح  
فدحجابه عن اعتراض عدم صحة البناء المذكور ان يكون الكلام على تقدير المضاف وان يكون المراد نقيض  
الصفة بان عدم نقيض التمييز فرع عدم نقيض التصور فاذا لم يكن لنفس التصور نقيض لا يكون للتمييز  
الذي يوجب نقيض قوله لكنه لا ينبغي الا يعني ادعاء ان عدم نقيض التمييز فرع عدم نقيض التصور امر لا دليل عليه  
الايري ان في التصديق نقيضا للتمييز ولا نقيض له وقد يقال ان عدم نقيض الفهوم المتصور وعدم نقيض التصور  
التمييز امر متلازمة لا يتصور انفكاك ههنا فعد النقيض لواحد منها يستلزم عدم نقيض الآخر اقول ادعاء المتكلمين  
ايضا لا بد من دليل ودعوى البدهة غير مسموعة قوله اقلت الاعتراض آخر على قوله بناء وحاصله ان التمييز  
العلم للصورات كما يصح باعتبار انها لا نقاض لها كذا يصح باعتبار انها غير محتملة لنفاها لان كل متعلق

كما يحتمل غير صورته الحاصلة فعلى تقدير تسليم ان للتصورات نقيضا يصح شمول تعريف العلم للتصورات <sup>كغيرها</sup>  
 غير محتمل لها فلا وجه لبناء شموله للتصورات على انها لا تنقض لها قوله فلو سلم ان للتصورات نقيضا  
 اى يتميز بالتصور لما مر قوله قلته وحاصله ان شمول تعريف العلم للتصورات بناء على انها غير متميزة للنقائص <sup>في العلم</sup> في العلم  
 بالكنة اذ كل متصور بالكنة لا يحتمل غير صورته الحاصلة لما انه لا يمكن نقل حقيقة الشيء واما في التصور بالوجه فلا  
 اذ يمكن شيئا واحدا لواز من متعددة فكما يمكن احضاره باحد هاتين احضاره بالآخر بخلاف بناءه على انها  
 لا تنقض لها فانه شامل للتصور بالكنة وبالوجه قوله على ان اه علاوة على تقدير تسليم ان كل متصور بالكنة  
 وبالوجه لا يحتمل غير صورته الحاصلة وحاصل ان بناء دخول التصور على انه لا تنقض لها انها هو محسب <sup>الواقع</sup> على عدم هو  
 بناء ان يكون له لذلك الدخول مبنى اخر هو عدم الاحتمال للتقيض بحسب التقدير والفرص فيميز ان يكون مبناه بحسب <sup>الواقع</sup>  
 عدم التقيض وبحسب الفرض عدم الاحتمال والفاضل الجلي في تحرير هذا الكلام ما قد بلغ في نهاية البعد عن  
 المروم وهو يزعم انها نهاية تحقيق المروم **قوله** انه يبطل كثيرا من قواعد المنطق <sup>بقض</sup> اعد قولهم عكس التقيض جعله  
 اعم في اعد المنطق لا يحلوا عن شامح لان القاعدة قضية كلية والتعريف ليس لذلك اما قولهم تقيض <sup>هنا</sup>  
 المتساويين متساويا فهو قاعدة بلا مرتبة لصدق التعريف عليه وعدة في شرح المطالع من القواعد **قوله** والتحقيق  
 مستفاد من كلام السيد السند قدس سره وحاصله ان فسخ التقيض ان الامرين المتماثلين بالذات اى الامرين  
 الذين يماثلان في ذاتهما بحيث يقتضى لذاته تحقق احدهما في نفس الامر انتفاء الاخر فيه وبالعكس كالايجاب والسلب  
 فانه اذ تحقق الايجاب بين الشئين انتفى السلب وبالعكس لا يكون للتصور اى الصورة تقيض اذ لا يستلزم  
 تحقق صورة انتفاء اخرى فان صورتي الانسان والاشنان كلتا هما حاصلتان لا تدافع بينهما الا اذا  
 اعتبر نسبتها الى شئ فانه يحصل قضية ان متناقضتان صدقا فان لم يحل السلب لجمع النسبة الانسان  
 الى شئ بل اعتبر جري منه وان جعل راجعا اليها كانتا متناقضتين صدقا وكذا يكد الحال في التصورات <sup>التي</sup> التقيضية  
 والاشتائية لا تدافع بينهما الا بما لاحظته وقوع تلك النسبة وارتفاعها او بالاعتبارين المذكورين في المفرد فان  
 قلت مفهوم نسبة الانسان الى زيد مفهوم سلبها عنه كل منهما من قبيل التصور بينهما تناقض صدقا وكذا فيك  
 كل منهما نقيضا لاخر بالمعنى المتعارف للتقيض فقد تحقق التقيض للتصورات ايضا والجواب ان كلا منهما ان لو خط  
 من حيث انه لا وابطلة بين الطرفين فالتناقض بينهما عين التناقض في القضايا وان لو حظ من حيث انه مفهوم  
 من المفهومات وحمل على زيد كقولك زيد منسوب اليه الانسان وليس بشئ اليه الانسان فهو ايضا راجع الى التناقض



انقضيا فان قولنا زيد مشور اليه الانسان معناه زيد انسان لا فرق بينهما الا انه اعتبرت نسبة الانسان  
 اليه ثانيا وحمل عليه وقس عليه السلب وان فسر النقيضان بالامرين المتناقضين اي الامرين اللذين  
 يكون كل منهما نافيا للآخر لانه سواء كان تاما في التحقق والاشقاء كما في القضايا او مجرد تباعد في المفهوم بانه  
 اذ قيس احدهما بالآخر كان ذلك اشد بعدا مما سواء كان للتصور بقتض كالانسان والا لكان ذلك قول  
 ومن ههنا قيل اه اي من تفسير التقيض بالمتناقضين قيل بقتض كل شيء رفعه ذكر السيد الشريف قد سئ  
 في حاشيته شرح المطالع المفهوم المفرد اذ اعتبر في نفسه لم يتصور له نقيض الا بان يضم اليه معنى كلمة النفي  
 فيحصل مفهوم اخر في غاية البعد عنه ويسمى رفع المفهوم في نفسه واذا اعتبر بصدق المفهوم على شيء فقتض ذلك  
 بهذا الاعتبار سلب اي سلب صدقه ورفع عما اعتبر صدقه عليه الاول بقتض معنى العدل والثاني بمعنى السلب انتهى  
 فلم من هذا ان النقيض في التصورات متحقق بقسميه عنى رفعه في نفسه ورفع عن شيء بالاعتبارين واما النقد في  
 فلا يتحقق في القسم الاول ذلك لا يمكن اعتبار صدقها واحكامها على شيء وان معنى قوله نقيض كل شيء رفعه سواء  
 كان رفعه في نفسه او رفعه عن شيء انه ان اعتبر ذلك الشيء في نفسه كان نقيضه رفعه في نفسه وان اعتبر  
 على شيء كان نقيضه رفعه عن ذلك الشيء قال المحشي المدق في مناقشة من وجهين الاول انه لا يصدق على نقيض  
 السلب الثاني ان قوله او رفعه عن شيء يقتضيان يكون رفع الضاحك عن الانسان مثلا نقيض الضاحك  
 مع انه ليس كذلك بل هو نقيض لاشباه انتهى كلامه ويمكن الجواب اما عن الاول فبانه يجوز ان يكون اطلا  
 النقيض على الايجاب اعتبارا لانه لا يزم مساو لنقيض السلب اعني سلب السلب ويؤيده ما قالوا من ان نقيض المحبة  
 الكلية السالبة المحبة مع ان نقيضه رفع الازييل الكلي وما صرحوا في محبت القضايا المحبة من ان النقيض عندنا  
 اع من ان يكون رفع ذلك الشيء او لا زما مساويا له وان كان النقيض حقيقة هو رفع ذلك الشيء والوجه ان  
 يقال رفع كل شيء نقيضه على ما وقع في عبارة السيد السند قدس سره في حاشيته شرح مختصر الاصول واما  
 عن الثاني فما عرفت من ان المراد انه اذا اعتبر الشيء في نفسه كان نقيضه رفعه في نفسه واذا اعتبر مرتبة  
 على شيء كان نقيضه رفعه عن ذلك الشيء لان كلا قسمي النقيض يتحقق بالنظر الى اعتبار في نفسه <sup>قول الاول</sup>  
 المنطقيين محمول على المجاز اي قول المنطقيين مرادنا المتناقض للتصورات محمول على المجاز باعتبار انه لو  
 النسبة بينهما حصل التناقض بينهما اما في الصدق والكذب في الصدق فقط على ما عرفت ولذا عرفت التناقض  
 باختلاف النقيضين بالاجاب والسلب بحيث يقتضيه لانه صدق احدهما كذا في اخرى <sup>عطف على</sup> قوله وايضا لضرورة

قوله يبطل كثيرا له وجه آخر يليق بضعف قولهم انه لا نقائص للتصورات وحاصله انه اذا لم يكن للتصورات نقائص  
 يدخل جميع التصورات في نظر العلم عدم صدق العلم عليه لان المطابقة معتبرة في العلم والمطابقة في بعض  
 التصورات فلا يكون التعريف صائغا قوله واجيب الا هذا ما افاده سيد المحققين في مواضع من كتبه <sup>صلى</sup>  
 ان الصورة الانسانية المرسومة الناشئة من ذلك الشبه علم تقویری للانسان كانه ملاحظة ومطابق للحجيت  
 لا تجتمع غير الصورة في الواقع ولا خطأ في الصورة لمطابقها لمعلومها انما الخطأ في الحكم المقارن لهذا النحو وهو ان  
 هذه الصورة صورة لذلك المثل الذي هو الحجر وهذا سؤال مشهور وهو ان ملا للمطابقة لما الشئ الذي نشأ منه <sup>صورة</sup>  
 او الشئ الذي كان تلك الصورة صورة له فان كان المداد الاول يلزم حريا <sup>المطابقة</sup> للمطابقة في الصورة  
 التصويرية من غير ملاحظة الحكم والنقائص اليه اذا كانت الصورة المنتشرة من كائنات قد يكون مطابقة له  
 وقد لا يكون بدون ملاحظة الحكم وان كان المداد الثاني يلزم ان لا يتصف التصديق بعدم المطابقة ايضا اذ كل  
 صورة تصديقية لا يكون الا مطابقة لما هي صورة له فان الصورة التصديقية كقولنا العالم مستغن عن المؤثر  
 مطابقة لما هي صورة له اعني ثبوت الاستغناء عن المؤثر للعالم ويمكن الجواب بان الصورة التصويرية والتصديقية <sup>ت</sup> والكا  
 المطابقة لمعلومها لكن معلوم كل صورة تصويرية واقع في نفس الامر ضرورة لا نه لا يمتنع بين المعلومات التصويرية <sup>ا</sup>  
 يرى ان كل متصور فهو ماهية من الماهيات في نفسهما مع قطع النظر عن فرض العقل انما الممتنع المفروض وجود <sup>ها</sup>  
 واصنافها فيكون كل صورة تصويرية مطابقة للواقع فلا يتصف بعدم المطابقة اصلا فكل معلوم الصور <sup>ل</sup> التصديق  
 فانه قد يكون اقعا في نفس الامر كما في قولنا العالم حادث مثلا وقد لا يكون اقعا كما في قولنا العالم قديم ضرورة  
 تحقق المانعة بالذات بين المعلومات التصديقية والصورة التصديقية قد تكون مطابقة للواقع وقد لا تكون كما  
 اذ اراينا حجر وحصل منه الصورة الحجرية وحكنا بان هذه الصورة لذلك المثل كان كل من الصورة التصويرية  
 والتصديقية مطابقا لما في نفس الامر ضرورة ان كلا المعلومين اقم فيه واذا اراينا حجر وحصل منه الصورة <sup>ل</sup> الانسا  
 وحكنا عليه بذلك الحكم فالصورة التصويرية مطابقة لما في نفس الامر وهو الماهية الانسانية والصورة <sup>ه</sup> التصديق  
 غير مطابقة له لعدم معلوم فيه وهو ثبوت تلك الصورة الحجرية والحاصل ان الصورة التصديقية تتصف <sup>ب</sup> بالمطابقة  
 وعدم المطابقة لما في نفس الامر والصورة التصويرية دائما تتصف بمطابقة له فانما قوله انما  
 الخطأ في الحكم انما الخطأ في الحكم المقارن لذلك التصديق فان الحكم بان الصورة الناشئة من الشئ صورة له  
 له قد صار ملكة للنفس فاذا كانت تلك الصورة صورة لما نشأت من في نفس الامر يكون حكمه مطابقا

صورة له في نفس الامر كما يكون مطابقا له وهذا معنى تحقق المطابقة واللام مطابقة في الحكم مع مطابقة الصورة  
لما هي صورة له في الصورة وما ذكرنا ان دفع ما قيل في الحكم بان هذه الصورة صادقة لذلك المسمى فرع الحكم بالفضل من بين  
الاحكام في الفضل بل يمكن ان يلزم التسلسل لانه انما يلزم التسلسل لو كان الحكم الحاصل بواسطة تلك الملكة حكما صحيحا  
اليه بالذات فيفضل فيه جميعا اعتبر فيه من الصور والوجه من الوجه الذي يكون ذلك قوله ويرد عليه في قوله  
ان كون تلك الصورة نظورا وادراكا لا يشك في موافقته وان كان لا يكون له بالوجه عين العلم بالشئ من ذلك الوجه حتى يكون العلم  
بالشئ من وجه الانسان عين العلم بالذات الذي هو وجهه لكن الفرق ثابت فان معنى العلم بالوجه هو ان يحصل العلم بالصورة  
تكون له ملاحظة ذلك الوجه فالوجه معلوم والحاصل الذي هو صورته ومعنى العلم بالشئ من ذلك الوجه ان يكون  
ذلك الوجه آلة للملاحظة فالحاصل في الامر نفس ذلك الوجه والمعلوم بواسطة ذلك الشئ في العلم بالوجه  
في المثال المذكور اعني العلم بالذات وان كان مطابقا لكن العلم بالشئ من ذلك الوجه ليس مطابقا في المقصود  
المثال المذكور هذا اذ المقصود هو الشئ والصورة الانسانية آلة للملاحظة بحيث بان الابدان بان المقصود هو الشئ انه  
متصور من حيث المجردة فهو باطل بالصورة اذ الصورة آلة للملاحظة تخرج من افراد الانسان دون الحجر فكيف يكون الحجر  
متصورا بان ارادته متصورا بل لا يكون له الوجه من حيث كونه انسانية فلا خطا في تلك الصورة اذ هي مطابق للصورة  
وانما الخطاء في ان هذه الصورة آلة للملاحظة تلك الشئ بل هي ولا ذلك الشئ فرد من افراد الانسان فنقل  
عنه في صحيحه انا اذ ارينا شيئا من بعيد هو في الواقع حجر فحصل منه في اذهاننا صورة فاعتقدنا انه انسان فربما  
ننسبه الى ذلك الشئ بوصفه الانسانية فجعله عنوانا بناء على ذلك الاعتقاد ونسبنا على ذلك بانه قابل  
للعلم والاشياء مثلا في الحكم عليه في هذا الحكم الواو وعلى ما هو ذ بهد العنوان معلوم لنا هذا الو  
بلاشئ وصورة الانسان آلة للملاحظة المحكوم عليه اعني الشئ ووجه ذلك الشئ والشئ مع الو  
من ذلك الوجه فنقل في غير العلم بالوجه وهو فهم العلم بفهم الانسان الذي هو آلة للملاحظة والشئ وبغير  
العلم بالشئ من ذلك الوجه وهو فهم العلم بالشئ من حيث انه مفهوم الاحتمال في العلم بالشئ الذي  
هو الحجر في الواقع بوصفه الانسانية غير مطابق في حكمه الكمال في قولهم لما هيته المجردة عن العوارض الذاتية  
الخارجية موجود في الذهن والامر معلوم لا يعقل ولا يدرك وامثال ذلك التي حاصلة ان بعد حصول صورة الانسان  
من الشئ واعتقاده ان الانسان موجود بانه قابل للعلم مثلا والحكم عليه بان يكون متصورا في الحكم على الشئ  
تصورا لا ليس في الامر الو بانه الانسانية وثبت ان الحجر متصور بوصفه الانسانية وهو علم مطابق لمعناه كما يكون

ان يقال ان المعلوم هو المحرر بحيث انه انسان لانه يكون المعلوم هو الانسان فلا يكون فرق بين العلم بالشئ  
بالوجه الذي هو الانسان ههنا وبين العلم بالشئ بل للوجه على هذا اظهر ان المعلوم هو الشئ بحيث انه  
سجدة من حيث انه انسان وان دفع الجواب المذكور فانه منبى على عدم الفرق بين العلم بالشئ بالوجه وبين العلم بالشئ  
من ذلك الوجه وتحقيق الجواب اننا سلمنا انه بعد حصول صورة الانسان من الشئ واعتقادنا انه انسان كالحال  
الحال على المحرر اسطة للمشكلة بين المحرر والانسان فجعل الوصف المذكور عنوانا ونحكم عليه لكن المعتبر في انصاف  
افر الموضوع بالوصف العنوان هو الانصاف بالفعل بحسب الاعتقاد على ما هو التحقيق والمحرر المذكور وان  
كأن حجر الحسب نفس الامر لكنه انسان بحسب الاعتقاد فيحرر ان يكون الصورة الانسانية الله ملاحظة الانسا  
الذي هو محرر في الواقع ويكون معنى الحكم عليه ان الامر الذي اعتقدناه متصفا بالانسانية موصوف بكونه قابل  
والفهم فيكون التصو مطابقا للتصو الذي هو الانسان المفروض ومع ذلك يكون المحكوم عليه هو المحرر لانه حجر  
في نفس الامر والمخطأ انما هو في الاعتقاد بان ذلك المحرر انسان الذي هو ناس من عدم امتياز الحسن والامور  
المتشاكلة وقد يجاب بوجهين اخرين احدهما سلمنا ان المحكوم عليه هو المحرر لكنه موصوف بالوجه المطابق ودعوى  
انه ليس معلوما لنا الا بوصف الانسانية في جهة المنع غايته ان ذلك الوجه غير مشعوره وذلك لا يوجب نقاد في نفس  
الامر ولا يخفى انه نوع مكابرة وتاينهما ان المحرر لا يبعد هو هوية المشتركة بين الوجه والمحرر والعرض على سبيلها  
في بحث الرتبة والصورة الانسانية ليست غير ثابت لها لان الوجه انحصر كايان الاعم ولا يخفى انه مع عدم تمام  
في نفسه غير مفيد لان عدم المطابقة متحققة قولا اي انه كاف اذ فسر قوله لانه بهذا الشارة الى ان ليس  
بان عمله لانه انه يترتب على ذاته ان يكشفه يتميز من غير متوسط صفة زائدة على ذاته كما ذهب اليه العقل  
والفلاسفة ثم قيد الكفاية بقوله بلا حاجة الى شئ يعني الى العلم وتعلق المستفاد من قول الشارح كاسبب من اسباب  
اشارة الى ان معنى الكفاية انه لا يحتاج في العلم وتعلقا الى سبب مفضى لانه لا يحتاج الى شئ اصلا وبهذا  
ان دفع المناقشة التي ورد بها بعض الفضلاء من ان كفاية الذات في تعلق العلم محل خدشة اذ التعلق نسبة  
على المتبدير هما العالم والمعلوم ههنا لان توافقه على المعلوم انما هو لكونه متعلقا له لانه سبب اليه فيصير  
كاف في تعلقه بمعنى عدم الاحتياج الى سبب مفضى وان كان يحتاج الى متعلق قوله اختيار الشئ الاخير هو المراد  
بالسبب السبب في الجملة قوله اي فيما لا يدع له انما قال ذلك لانهم ايضا قد قيلت لك ذلك فيما يقتصر  
اليه وهو المسائل الشرعية التي يبنى عليها اعادة الدنيوية والاخرية قوله يعنون انه رد لولي الحديث قال

جعل الحواس المجردة عن العقل كحواس البهائم سببا للعلم <sup>قوله</sup> فأنها عينية على ان النفس اذ اتفق المحققون على ان المدرك  
للکليات الجزئية هو النفس الناطقة وان نسبة الاحد الى قواها كنسبة القطع لسكين واختلفا في ان  
صورة الجزئيات المادية ترسم فيها او في ادائها فذهب جماعة الى ان النفس <sup>تسم</sup> في صياصورة الكليات ولا  
ترسم فيها صور الجزئيات المادية انما الرسامها في ادائها بناء على انها بسيطة مجردة وكيفما بالصورة الجزئية ينشأ في بساطة  
فادرك النفس الجزئيات ترسمها في ادائها وليس هناك رسام ان رسام بالذات في الالات وارتسام بالواسطة في  
النفس الناطقة على اتمهم وذهب جماعة الى جميع الصور الكلية والجزئية انما ترسم في النفس الناطقة لانها للکليات  
للاشياء الا ان ادراكها للجزئيات المادية بواسطة ادراكها وكل ذلك لا ينشأ في رسام الصور فيها غاية ما في السبب ان  
الحواس ظرف لذلك الرسام مثلا لما لم تفتح البصر لم يدرك الجزئي المبصر ولم يرسم فيها صورة واذ افترضنا ان  
وهذا هو الحق فمن ههنا الاول اثبت الحواس الباطنة ضرورة انه لا بد لارتسام الجزئيات المادية للحسوسة  
بعد غيبوتها وعبر الحسوسة المنتزعة عنها من محال من ذهب الى الثاني نقاها **قوله** و على الواحد اذ على  
تقد يرتب ان الواحد لا يصلح عنه الا الواحد ان الجزئيات لا ترسم في النفس بل يرسم القول بالحواس الباطنة  
لان وجود الاتار المختلفة من اجتماع صور الحسوسات وحفظها وادراك معاني الجزئيات وحفظها وتركيبها وتفصيلها  
يقضي لما يكون لكل منها مصدر غير النفس وهو الحس المشترك والخيال والوهم والحافظة والمتصرف واما على تقدير  
بطلانها فيجوز ان يكون النفس الناطقة مبدل لتلك الاتار المختلفة فلا حاجة الى اثباتها **قوله** فيه اشارة الى قوله  
يتلاقى ثم يفترقان فان التلاقي والافتراق شيعر بعد التقاطع وان كان التلاقي متحققا في صورة التقاطع ايضا  
ان المناسب ان يقول يتقاطعان فيتاويان الى العينين بدون ذكر الافتراق كما لا يخفى على من علم انه بين الشترين  
قد ثبت حتى اني مقدم الدماغ من تحت محل الشمر عصبتان مجفان متقابلتان حتى اتصلتا وصارتا جوفيا هما  
واحد ثمتا عدتا الى التصلب بالعينين وذلك الجوف الذي في الملتقى اودع فيه القوة الباصرة وسمي مجمع  
النورين واختلفوا في ان تصالها بطريق التقاطع بدون الانطباق بان ينصل العصب لايسر بالعين اليسرى  
واليمين باليسرى فيحدث صورة الصلب وهو ان يتقاطع خطان وينحسب كل منهما الى جانب الآخر  
بطريق التلاقي والانطباق كهيئة الدالين اللذين يحدب كل منهما متصل يحدب الآخر فيصل الايمن  
بالعين اليمنى والايسر باليسرى ولا اكثر وذهبوا الى الاول واختاره الشارح في شرح المقاصد **قوله** لا يقال  
الحركة المحاصلة من الحسوسة من الاعراض النسبية فانها هيئة تعرض للجسم باقتناء نسبة الكليات واللبس واللبس واللبس

النسبية وقالوا انها امور اعتيادية ليس لها تحقق في الخارج اصلا فكيف تدرك بالحس الادنى المحسوس  
 في وجود الخارج قال العاضل المحسوس فينبغي ان الاجتماع والافتراق كليهما من الاعراض النسبية مع انهم قد اوردوا  
 من المصبرات فكون الشيء من الاعراض النسبية لا ينافي كونه من المصبرات ولا يخفى انك لا يدغم الاعتراض قوله كما  
 نقول كما يعني المتكلمين ان انكروا وجود الاعراض النسبية لكنهم اعترفوا بوجود الحركة اذ قد اتفقوا على وجودها  
 منها وهو بالكون بقية بالحركة والسكون الاجتماع والافتراق وقالوا وجوده ضروري في شهادة الحس كذا  
 انواعه الاربعة الحاصلة ما عدا الى الكون والهيئات امور اعتبارية لا حقيقية ممنوعة بخبر مسبق بل كون اخر او  
 مسبق ونحو امكان تحليلها الى اثنين او عددا كما في الافتراق والاجتماع كذا في الواقع قوله ولزوم النسبة يعني  
 ان لزوم النسبة والاضافة الى المكانين الا ان بينهما لا ينافي ان يكون الحركة المتصرفة بالمحسوس الحواس انما هو  
 المحسوس بالادنى العدمية كانهما ذات الاعنى بالعمي علم انه قد اختلف في ذلك ان كان فقال بعضهم انها محسوسة من الكون  
 الا ان فقد كابر حسه ومقتضى عقله وقال بعضهم انها غير محسوسة فانا لا نشاهد الا المتحرك والسكون المجتهد  
 والمفتريين واما وصف الحركة والسكون والاجتماع والافتراق فلا يجعل الحركة من قبيل المصبرات انما يصح على  
 احد المذهبين قوله وما يقال قاله مولا ناصدا في الدين الرومي وما يقال في توجيه قوله والحركة ليست في الاعراض  
 المذكورة من ان معنى كون الحركة مبصرة ان يحصل بعد مشاهدة الجسم مكانا في تلك الحركة لا بنفسها مشاهدا  
 فليست في كماله كماله في كماله بواسطة احساس اخر كالجسم يسمى احساسا ولا يسمى في ذلك الشيء المذكر المحسوس  
 والاشهر ان يبعد العمى من المصبرات لا يحصل بعد مشاهدة الشيء ادراكه مع انه تفصيل فاضلا عن ان يكون  
 محسوسا والاضحى في وهو الحركة اما راجع الى الجسم الكوني والى الكون في خفاء الكونين اذ قوله والمعين لا يلزم الجسم  
 في قوله ما يقال ودفع الاعتراض يرد عليه هو ان يقال يلزم ما ذكرتم من معنى كون الحركة مبصرة ان يكون في كماله  
 في الجسم بعد ملاسة الجسم في تلك الحركة فان من شأنها ان يكونا معا لا يدرك الحركة ولذا ذهب الجاهل  
 الى ان الحركة والسكون معا كاجابة البصر والمسه حاصلا للذات ليس لا يلزم الجسم في مكان والحق في  
 بيان كيفية كونه بل يدرك وصوله الى المسند التحدوا لوصولها اليه بالذات في الحركة التي في الكون الذي لا يتحد  
 البصر فانه يدرك الجسم في مكانه ويقدر على بيان كيفية كونه فيحصل منه ادراك الكونير ولا يخفى ان ليس ينبغي ادراك  
 الحركة بعد ملاسة الجسم في المكان فيكون كونه في ذلك الجسم في مكانه لا فعل في هذا قوله فليدرك الحركة على  
 صيغة البصر او لا فيحصل الى الحركة بحسبه او على صفة المعلوم والفهم ليس كذا في نسبة الادراك او للقول في



لا يدركه في مكان اه فيكون جيا نالقول ادرك العقل من الحركة يعني انما قلنا ان العقل المعقل منه الكون  
وهو الحركة اذ الحسن لا يدرك كوالجسم في مكان فلا يدرك الحسن الحركة التي هي الكون المخصوص فعلى هذا قوله  
يدركه في مكان على خلاف المصداق اي لا يدرك الحسن كونه في مكان او الصميم في قوله ومثله راجع الى الشئ يعني الشئ  
المحرك بواسطة احساس المتحرك لا يعد محسوسا كما لا يعد ادراكه احساسا قوله اشارة الى ان تقديم قوله كما  
يعني في علم المعاني من ان تقديم ما حقه التأخير يفيد الاختصاص فالجسم المدق المستفاد عن التقديم المذكور هو انه  
يدرك ما وضع كل حاسة له بها لا يفهم الا ما ذكر من انه لا يدرك بها ما يدرك بالحواسة الاخرى على ما ينبغي والفرق  
لكنهما متلازمان قوله اي مركبا تمام الا يعني ليس المراد من الكلام ما هو المستعمل في الانام والمبتدأ عند المحضر  
والمراد ما يتكلم به بل المراد ما هو مصطلح الحاجة اعني ما تضمنه كبتين بالاسناد والالزام ان يكون المركب التقديري  
خبر اذ يصدق عليه كلام النسبة بخارج تطابق تلك النسبة او لا تطابق فان قولنا زيد الفاضل كلام النسبة  
وهو انما لا يدل بالاضلية في نفس الامر او عدمه قد تطابق تلك النسبة وقد لا تطابق وكان الفاضل الجلي في السير  
للكلام معني ليشمل المركب الوصفى وغيره فلا معنى لانفا عن معنى ان بعض الظن اقول كاحاجة الى تفسير الكلام بالمركب  
التام المخصوص بالمركب لتفصيل بقوله النسبة اذ المراد بها الايقاع والانتزاع وهذا مبني على ان الالف موضوعه  
لا هو الالهية لكن خلاصه من معنى الشارح اي على وجه ذلك الشئ ملتبس بذلك الوجه افي نفس الامر مع قطع النظر عن  
لمعتبرية ان الكلام المذكور في علوم النسبة بين الشئين اما بالنسبة با هذا اذ الكا واللفظ بار هذا ليس اذ قطع  
النظر عن الالهي النسبة لا بد ان يكون بينهما نسبة ثبوتية او سلبية لانه اذا لم يكن هذا اذ الكا ولو يكون فالحاجة  
عن تلك النسبة على وجه يتصف به النسبة في حارة اذ هو البشور او الانتفاء صدق والاحتجاج على خلاف ذلك  
كذلك قوله وهو الحق اذ المحذور في الحقيقة هو النسبة لا ذات الموضوع او المحمول قوله عبارة عن الاثبات اي  
كونها مثبتة انفعالية بمعنى المصدر المبنى للمفعول اذ هو الذي يتصف به النسبة كما لا يخفى قوله يعني انه لا يشترط عددها  
واشترط الحسن هذا القابا فلا في وهو يقول ينبغي ان يحصل التوافق في الاربعة لا في الترتيب والجملة في شئ من الاله  
حصول التميز بشهادة تمام ويوجد في النسبة واعترض عليه بالتركية ايضا واجمع في النسبة فقام ان ليس كازم في  
الشي عشرة قال سيد المحققين بعد الانتفاء البهوتة من بني اسرائيل على ما قال الله وبعثنا منهم اثني عشر نقديا بهتمة  
لتليم احكام دين موسى لشهر ابراهيم واثني عشر من بني اسرائيل ليعلموا ان الله عز وجل هو الذي يهدي من يشاء  
عشرون صابرون يا ايها الذين آمنوا اذكروا ان الله قد ابتليكم بالبحر فاصبروا ان الله قد ابتليكم بالبحر فاصبروا

من المؤمنين روى ان المؤمنين المتبعين كانوا اربعين والنبي ما مور ينشر الاحكام وشهيرا اسلام واشترط سبعين  
 بقوله نعم واختار موسى قومه سبعين رجلا لم يقاوتوا وفي التلويح اوجسرين بدل سبعين ويرد عليه هذا  
 قول لم يقله احد **قوله** بل ضابطه وقوع العلم من غير شبهة اى ضابط كون الخبر متواترا هو ان يقع العلم بعد البحث  
 كما يحتمل النقيض اصلا وقال بعض الفضلاء انه خبر بار الاطلاع على الحاصل عقيب لما لا يحتمل النقيض لاحال ولا  
 مالا امرود ونحوه القناد انتهى كما يحفى عليك الاتفاق المحم الغير المحصور على شئ مستندا الى المحس مختص لا ثبوت  
 له في نفس الامر مع تباين الاراهم واختلافهم واوطانهم مستحيل عقلا بمعنى ان العقل يحكم حكما قطعيا بانهم لم يتواطؤوا  
 على الكذب وان ما اتفقوا عليه حق ثابت في نفس الامر غير محتمل للنقيض بمعنى سلب تجوز العقل وقوع شئ اخر بدله  
 كما في العلوم العارضية لا بمعنى سلب الامكان العقلي عن توابعهم على الكذب وبالجملة انا نجد من انفسنا على اضرارنا  
 بوجود ملة لا نجد ادمية لا يحتمل النقيض اصلا وما ذلك الا بالاحزاب والاشكال انما نشأ من اخذ عدم الاحتمال  
 عدم الامكان العقلي كذا في التلويح **قوله** قيل عليه اى التواتر مدخلا في افادة العلم لان الخبر عما يفيد لا سبب  
 فيكون افادة العلم موقفا على التواتر فثبت التواتر بالعلم على ما ذكرتم من وقوع العلم دليل بلوغه التواتر يدل  
 على ان التواتر موقوف على العلم وانه دور وحاصل الجواب ان نفس التواتر سبب نفس العلم والعلم بان الحاصل  
 عقيبه علم سبب العلم متواتر الجواب الموقوف عليه العلم بالعلم والموقوف نفس العلم فلا دور يدل على ذلك انه  
 العلم دليل على التواتر اذ الدليل ما يلزم من العلم به العلم بشئ اخر وفيه انه يلزم على هذا ان يكون العلم بتواتره  
 على ملاحظة العلم تانيا والتصدية بان علم وليس كذلك فانه مجرد حصول العلم يحكم العقل بتواتره ويمكن الجواب  
 اذا كان حاصلا بطريق الاحتياط والمتوجه الى معلوما بالذات يكون العلم والعلم بالعلم معا حاصلين في ذاته  
 حاشية الى احتياط العلم تانيا ولذا ذهب اكابر ما الى ان العلم والعلم بالعلم متحدان وفيما نحن فيه كذلك فان العلم بعد البحث  
 يحصل بعد التوجه اليه والقصد الى خطا فلهذا ما اذا لم يكن حاصلا بطريق الاحتياط فانه لا بد من ملاحظة  
 يحصل العلم بالعلم تأمل **قوله** وهكذا حال كل معلول فان نفس العلل تعيد نفس المعلول والعلم بالمعلول  
 الخفية بمعنى انه اذا تحقق العلل تحقق للمعلول واذا علم تحقق للمعلول علم تحقق العلل وانما قيد العلل بالخفية  
 ظاهر في استفاد العلم بها بل والعلم بالمعلول كالنار المحسوس للدخان والاولى تركه لان العلم بالعلم  
 بالعلل سواء كان ظاهرة او خفية واستفادة من جهة اخرى لا ينافيه **قوله** فان قلت انه حاصل  
 قوله ان وقوع العلم من غير شبهة يدل على بلوغه التواتر وسند المنع من العلم اسبابا بشئ من الحق الباطن

او غير ذلك والمعلول الاعم لا يدل على الالة المعنية فيجوز ان وقوع العلم بسبب آخر لا بسبب التواتر فلا يكون ليلاد  
عليه قوله فليتب علم الدلالة اياه وههنا انتفاء سائر العلل معلوم لان العلم بوجود مكة مثلاً لا يتحمل عللة غير  
التواتر كذا انف عن قوله نامل وجه لتعامل العلم بانتفاء العلل في غير المنع فانه يحتمل ان يكون العللة المحببة  
له متحققة من غير ان يكون وجوده وانتفاءه معلوماً لنا وعدم العلم لا يدل على عدم متحققة قوله في التلويح اي  
ان الشارح قال في التلويح واما خبر اليهود يقتل عيسى عليه السلام فتواتره ممنوع ههنا واما خبر التواتر اياه فوجه  
بعضهم بان الخبر ههنا بمعنى الاخبار وازدادة الى النصاري اضافة المصدر الى المفعول فالمعنى واما اخبار اليهود  
للنصاري اياه فلا تدافع لكنه ايجتزح في عطف قوله واليهود بتأييد دين موسى عليه السلام الى تكلفه هو ان يقلد  
لفظ الخبر ويكون اضافة المصدر الى الفاعل ويكون معطوفاً على خبر النصاري اياه لا يصح بل على النصاري اياه  
يقضي ان يكون اليهود ايضا مفعولاً وليس كذلك وانما لم يجعل عبارة التلويح من اضافة المصدر الى المفعول مثلاً  
محتاج الى التخصيص في هذه العبارة لانه مخالف للقصود على نعم للوجه قوله لكن بعض النصاري اياه يعني ذلك التلويح  
باطل ولا حاجة الى جعل اضافة المصدر الى المفعول لان بعض النصاري جمع اليهود في اعتقاد القتل فيكون وكلامه الكنايات  
ازدادة المصدر الى الفاعل ولا يكون عطف اليهود على النصاري محتاجاً الى فعل التقدير كما لا يخفى اقول فيه بحث  
لان استمرار النصاري مع اليهود في اعتقاد القتل لا يستلزم اشتراك في الاخبار عنه بل هو ان يكون الكلام  
مختصاً باليهود المشار اليه في الكشاف هو الاول نعم اذا ثبت ان بعض النصاري جمع اليهود في اخبار القتل لم  
كما في الكشف الكبير حيث قال اخبار النصاري يقتله لم يثبت بالتواتر فارجحتمه من مستند الاربعة منهم قوله  
بل لم يبلغ عدد المخبرين اياه اى بالاتفاق فان الذين وحلوا على عيسى عليه السلام وزعموا انه قتلوه كانوا سبعة  
او ستة والغالب انه لا يوجد العلم باخبار السبعة فالمخبرون لم يبلغوا احد التواتر في الطبقة الاولى على الاخبار  
انما وقعت عن شبهة كما اخبر الله عنه وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبههم فلا يتحقق التواتر اصلاً وفيه ان اخبارهم لم تكن  
عن شبهة لهم باعتقادهم حتى ياتي وقوع العلم بل عن امر محسوس لا شبهة لهم فيه على ما يدل عليه له تحكاية عنهم انما قلنا  
المسيح نعم شاهدتهم ما كانت مطابقة لنفس الامر ولم يشترط في الخبر ان يكون عن امر ثابت في نفس الامر بل كون  
الامر مستفاد منه نامل قوله وعرق اليهود اقل ان نجحت نصر قتل اليهود وكسر اصنامهم كما هم حرقوا التوراة  
وفراد وفيها ونقصوا حتى لم يبق فيها الا شريعة والمخبرون لم يبلغوا احد التواتر في الطبقة الوسطى ايضا وكان يجب  
ملكاقب البعثة فلبعض المشاقي الارض ومعارها سمي بذلك كانه وجد قطعاً عندنا ثم سمي بذلك قوله وبالجملة اي

كلام الشارح وخلاصة قوله وتواتره ثم ان تخلف وقوع العلم يدل على عدم تحققه كما انه قد كلف لقوله بل يعلم  
 عند المخبرين على ما توهم قوله وفيه إشارة الى ان بيان لفظ رب سواء كان للتعليق او للتكثير إشارة الى ان اللفظ  
 لا يفرد لحالة الاجتماع ليس كلياً متحققاً في جميع الموصوفات بل هو ممكن لكن هذا القدر كاف في الجواب عن  
 السؤال واذ السؤال المذكور معارضة واستدلال على ان النبي المتواتر لا يقين العلم والجواب بغير اقامة دليله  
 انتهى قوله وضم الظن الى الظن لا يفيد اليقين ولكنه كل واحد يوجب كذب المجموع وحاصله ان لا يكون ذلك  
 كما موقوف على ان يستبين مع الاجتماع ما يكون مع الافراد وهو غير واقعي لبعض المواد فيجوز ان يكون  
 هم هنا ايضاً كذلك قوله والتحقيق انه لا يثبت الجواب وحاصله ان اجتماع الاسباب يقضي في كل سبب والخبر سبب  
 للاعتقاد فاذا اعتقد الخبر باعتبار تعدد الخبر في قوة الاعتقاد وان وصل الى العلم وفيجب كذا ان اللفظ به اجتماع  
 الاسباب التامة لتشي فهو محال لاستثناء التوارد وان اراد اجتماع الاسباب الناقصة فلا ينافي ان يوجب القوة للسبب  
 بل يوجب الجواب ان كل واحد من الخبر المتعددة موجب للاعتقاد المستفاد من خبر من غير مغاير للاعتقاد المستفاد  
 من خبر آخر لثباتهما معاً واما يحصل محبة تلك الخبرات قوة لمطلق الاعتقاد بحيث لا يبقى احتمال النقيض فلا  
 يلزم نفق ما ذكر قوله واما هم الكذب حسب سؤال مقدمه كانه قيل كيف يكون الخبر المتواتر سبباً للعلم مع ايهام كل  
 خبر كذب بناء على افادته كليهما فكل خبر فاراد ان يكون كاذباً في الخبر السابق فلا يحصل قوة المستند الى العلم  
 اصلاً فاجاباً انه لا مدخل للخبر في ايهام الكذب بل هو احتمال يحكم به العقل واما الخبر فوجبه الصل فان قولنا زيد قائم  
 يدل على ثبوت القيام لزيد ضرورة انه موضوع له لكن لما جار تخلف المدلولات الوصفية عن الالفاظ الدالة عليها  
 لعدم العلاقة العقلية حتى عند العقل ان لا يكون صلو متحققاً فلا يكون صادقاً ومن هذا يخرج الجواب عما مر من  
 كذب كل واحد يوجب كذب المجموع تأمل قوله التبليغ الاحكام الا قال الحق الذي هذا لا يشمل من اوجح اليها بما جاز اليه  
 كما له في نفسه من غير ان يكون مبعوثاً الى غيره كما قيل في عز زيد بن عمرو بن نفيل اللهم الا ان يتكلم انتهى وجه التكلف هو اعتبار  
 المغالبة الاعتبارية على انه بعد تسليم كونه نبياً لا انه غير مبعوث الى الخلق على ما نقل عنه انه قال ايها الناس اهلوا  
 الوفاء لم يبق علي دين الخليل ابراهيم عليهما السلام احد يخبري والمراد بالاحكام بالنسبة للخبرية والحل على الخطأ وبهم كذا  
 يخرج من الاعتقادات التي هي راس الاحكام وتليها قوله بالنسبة الى القوم اخبرني عنهم لما قيل من انه يخرج  
 من البعير في انبياء بني اسرائيل الذين بعثوا فيهم من موسى عليه السلام كيوثع عليه السلام وحاصل الدافع انهم اذا  
 يكونوا مبغين بالنسبة الى القوم الذين بلغ اليهم لكنهم مبعوثون بالنسبة الى غيرهم وهذا خلاصة ما نقل عنه من اول

على التعريف بقص بعض الانبياء كيوشم عليه السلام مثلاً امر بقتر يوشع من قبله فهو له يبعث للتبليغ  
فحصل من قبله فاجاب قبله ولو بالنسبة الى قوم آخرين انتهى وحاصله ان التبليغ الثاني ليس بالنسبة الى من يلزم  
اليهم قوله في هذا المعنى يسأول ما هذا ما اختاره الشارح حيث قال في شرحه للمقاصد التي انزل الله  
للتبليغ احكام الشريعة وكذا الرسول انتهى ويدل عليه قوله وقد يشترط فيه اه فانهم منه انه غير مرضي عنه  
قوله لكن الجمهور اه اعلم انه قد اختلف في الفرق بين الرسول والنبي فقال بعضهم انهما مساويان فكل نبي رسول وكل  
رسول نبي لا فرق بينهما المضمون فانه من حيث انه قال الله تعالى انا ارسلناك وما في معناه نبيي بالرسول وحيث  
ابناء الخلق عن الاحكام يسمى بالنبي وهذا ما ذهب جمهور المعتزلة واليه ذهب الشارح وقال بعضهم ان النبي اعم من  
الرسول اما صاحب كتاب الشريعة متجدة بخلاف النبي كما بينه المحقق وهذا ما ذهب اهل السنة وقال بعضهم ان الرسول اعم  
وعرفوه بان الانسان او ملك مبعوث بخلاف النبي فانه مخصص بالانسان قوله ويؤيده قوله اه وجه التأييد العطف  
بدل على المفايزة فاما ان يكون الرسول مباثلاً للنبي او مساوياً او اخصاً اعم كما تارة ان يكون مباثلاً لخصه في بعض  
الامور كما قال الله تعالى في حق كل من موسى واسما عليهما السلام وكان رسولا نبيا ولا ان يكون مساوياً اعم  
لا ينفصل المساويين وكذا لا اعم يستلزم في المساو والافراد اخص فلم يجز ان يكون النبي بعدة فتعين ان يكون  
مخصصاً لا يجوز ان يكون بينهما عموم وخصوص من وجه ولم يلزم بطلانه مما سبق وعلى تقدير التسليم يجوز ان يكون  
ذكره للاهتمام بنفسه لا بهر هذا ان تحقق الناحية مستلزم لتحقيق العام معناه ذكر النبي بعدة كما في قوله اه واذكر  
في الكتاب موسى ان كان مخصصاً وكان رسولا نبيا في قوله تعالى في المكاتب اسمعيل انه كان صادق الوعد وكان رسولا  
نبيا ولا جل هذا قال المحقق يؤيده دون يدل عليه قوله وقد رد الحديث اه تأييداً ان يكون النبي اعم من ركانه  
سئل عن عدد الانبياء فقال اثنان والرابعة وعشرون الفا وقيل كل الرسول منهم قال ثلثمائة وثلاثة عشر  
كذا في تفسير القاسمي قوله فاشترط اه اي اذا كان النبي اعم فاختلوا في بيانها فقال بعضهم الكتاب يشهد في الرسول  
مخلافه والنبي فانه يجوز ان يكون بالروح وبالاهاام وبالتبليغ والمنام قوله والكتب مائة والرابعة مائة عليه  
سئل كم انزل الله من كتاب فقال مائة والرابعة كتب منها على ادم عشر صحف وعلى شيت خمسون صحيفة وعلى اديس  
ثلاثون صحيفة وعلى ابراهيم عشر صحفاً وعلى موسى وعيسى داود وخمسون صلى الله عليهم الثمينة والاربعون والربود  
المرحبان قوله اللهم ان يكتبني هذا ما ذكره السيل الشريف في شرحه الموافقة فقال يشترط في الرسول ان يكون مقرباً  
سواء انزل عليه من قبله لكن يكون عالماً بالكتاب وفيه ضعف لانه ليساعد النقل وهو الاحتمال

ولذا قال اللهم قوله ويمكن ان يقال اي يمكن ان يجاب عن الاعتراض المذكور مع اشتراط النزول بان يجوز ان  
 نزول الكتب كما تكرر نزول الفاتحة فانه تزل مرة بمكة مرة بمدينة ولذا اشتهر بالسبع المثاني لكن فيه اجاب <sup>سبق</sup>  
 من ان مجرد احتمال لا يكفي في باب البرقيات **قوله** وتخصيص بعض الصحف الاجاب سوال كان قيل لو كان النزول  
 هكرا على جميع الرسل فما وجه تخصيص بعض الصحف ببعض الانبياء على ما مر في الحديث السابق وجا صل الجواب  
 انا لانم صحة الروايات وعلى تقدير التسليم فوجه التخصيص قوله او لا عليه **قوله** واشترط بعضهم عطف **قوله**  
 فاشترط بعضهم الا يعني اشترط البعض الشرع الجليل في الرسول وقالوا انه صاحب شريعة متجددة بخلاف النبي فانه  
 قد يكون لغيره شريعة مرقبله **قوله** ورد المولى الاستاذ بان اسماعيل عليه السلام كان من الرسل كما قال الله تعالى  
 في قصه وكان رسولا نبيا مع انه لا شرع جديد له الا ان ابناء ابراهيم عليه السلام كانوا على شريعة كما صرحه القرآن  
 في تفسير قوله تعالى كان رسولا نبيا يدل على ان الرسول لا يلزم ان يكون صاحب شريعة لان واد ابراهيم كانوا <sup>على</sup>  
 شريعة **قوله** ليخص الخبر الصادق في نوعه اذ لو خص الرسول يكون خبر النبي خارجا اذ ليس بمقتضى ترك خبر الرسول  
**قوله** وبغير المحصر بالنسبة الى اخرى فان خبر الصادق بالنسبة الى هذه الامة مختص في التواتر وخبر الرسول لكن  
 ياتي عن هذا التخصيص تعميم الخلق في قوله استبا العلم للخلق ثلثة **قوله** قيل عليه يدخل فيه سحر المتبني حاصله ان تعميم  
 المعجزة غير مانع له من مدعى النبوة وليس ممتنع فانه بعيد ق عليه انه امر خارق للعادة قصد اظهار صدق  
 مدعى النبوة والادان يقول يدخل في خارق المتبني ليدخل فيه الامر الخارق الذي يظهر على يد الكاذب <sup>على</sup> وفق مدعا وبلا  
 مباشرة الاسباب الخارقة والسحر فانه مباشرة الاسباب بحاصل الجواب الاول ان الامر الخارق على وفق مدعا <sup>على</sup>  
 يد الكاذب في دعوى النبوة محتج عادي من الله تعالى لان الخارق فضل الله تعالى فيخلق لاظهار صدق النبي فلو  
 يظهر على يد الكاذب يكون تصديقا للكاذب وهو محال على استعالي ظهور الخارق على وفق المدعى على يد الكاذب  
 المستند محال وهذا الجواب يبين على ما تقرر عندهم من الامر الخارق الذي قصد به اظهار الصدق فعل الله تعالى بلدا  
 لان التصديق منه لا يحصل بانيس مرقبله فيخلق على يد الصادق اظهار صدقه ولا يخلق على يد الكاذب  
 لاستحالة تصديق الكاذب منه تعالى كما عزم الفاضل الجليل من انه مبني على اجماع الممكّنات صادرة <sup>سطة</sup> بارادة  
 تعالى من غير واسطة فانه ان تم والادلة انما قيدنا الدار <sup>سطة</sup> في دعوى النبوة لانه يجوز ظهور الخارق الموفق  
 على يد الله انه لا يوجب تصديق الكاذب لان حاله كذا بمقاله ويرد عليه الادهاص ظاهر والا هاته وهي  
 ان يظهر امر خارق للعادة على يد المتبني على خلاف مدعا لانه خارق للعادة قصد به اظهار صدقه وليس



يتمتع ظهوره بل واقع على ما نقل في حق مسيلة الكتاب انه دعى الامور فصارت عينه الصمحة عواء فلا بد من  
 قيد على وفق ما ادعاه الا ان يقال المراد بالعقد ارادة الفاعل وهو الله تعالى اما لانه لفاعل عينة تعالى اذ لا  
 شرط في المعجزة ان يكون فعله تعالى محلا ليرد شيء مما ذكر قوله ولا نقض بالقرينات يعني ان جواز ظهور الخارق  
 على يد المتنبى كما يصير نقضا للتعريف المعجزة اذ لا بد في النقض من تحقق المادة والا كما يمكن ان يقال يمكن ان يكون  
 انسان ليس بناتق حرا على تعريفه بالحيوان الناطق قوله وايضا اظهاره يعني لو فرض صدور الخارق على  
 يد الكاذب لم ينتبى فهو خارج عن التعريف بقوله قصد اظهار صدقه لان اظهار الصدق فرع وجوده  
 ولا صدق في مادة المتنبى فلا يكون الخارق على يده معجزة فان قيل هذا يقع الالتماس بين المعجزة والمتنبى  
 لان كلاهما امر خارق للعادة ظهر على يد مدعي النبوة والاطلاع على انه قصد بلحدهما اظهار الصدق  
 دون الخبز مشكل فيغوت ما هو الحكم في اظهار المعجزة وهو امتياز النبي عن غيره قلنا يحصل الفرق بينهما بان  
 بقوله الله تعالى غير على معارضة المتنبى عند التحدي بخلاف المعجزة لئلا يلزم تصديق الكاذب تعالى بهذا الظهور  
 ما قاله الفاضل الجلي ان يرد عليه هذا الصحيح لكنه لا يفيد غرضنا اذ الغرض بيان طرق معرفة النبوة وهو لا يحصل بان مدعي النبوة  
 واطهر على يد الخارق كما يعلم ان هذا الخارق معجزة ما لا يعلم ان تلك الدعوى صادقة على تقدير المذكور والحال ان صدق  
 انها يعلم من المعجزة فيلزم الدور لا نعلم بان هذا الخارق معجزة يتوقف على العلم بان تلك الدعوى صادقة  
 فان العلم بان هذا الخارق معجزة انما يتوقف على العلم بالحق عن اتيان مثله عند التحدي تامل قوله والحق اى  
 الحق في الجواب ان السحر امر خارق للعادة كما ان الطلسم وما يترتب عليه من بعض الاشياء كالقناطير  
 والكبر بالليس امر خارقا للعادة فلا يدخل في المعجزة لان معنى ظهور الخارق وهو ان يظهر امر لم يعهد ظهوره  
 عن مثله وهذا ليس كذلك لان كل من باشر اسباب المختصة يترب عليها ذلك بطريق جزئية وما قيل انه  
 كما يندفع التباس المعجزة بالسحر على هذا التقدير فمذموم بما مر انه لا يمكن معارضة المعجزة لانه فعل الله تعالى فلا دخل لبا  
 الاسباب في خلقه الله على يد الصادق فقط التصديقه بخلاف السحر فانه يدخل في الاسباب بخلافه على يد كل  
 من باشره عادة قال الفاضل المحضى الحق السحر قد يكون الخارق فانه ربما احتاج الى كثرة الابطال تكون مقدرة للنسب  
 كالوقوع والمكار ونحوها انتهى وفيه انه لا يشترط في عدم كونه الفعل من الخلق ان يكون حرا بل يصدق  
 بل يفيد ان يكون بعد مباشرة الاسباب سواء كانت مقدرة او لا والقرينة انه يكون مركبة الطلسم ايضا  
 من الخوارق لتوقفه على سلامة الاعضاء والعظمت وصحة البدن التي ليست بمقدرة له اثر في شيء من هذه

لا يرفع النقض بالخلاف الذي يظهر على المتن بدو منبأ شرة الاستبابة فلا بد من الرجوع إلى الجواب الأول مرانه  
لا يظهر على بدو حيراء عادة النبوة ولذا اهل القوم هذا الجواب انهم لم ينقضوا لعدم كون البصر من الحجج اذ لا يظهر له مرانه  
بصر المتن مطلقا الذي يظهر على بدو ولو حجاز ا قوله فارق قلب كرامة اة انتفاض لتعريف المجردة بطريق  
البحر بان يخرج من كرامات الاولياء لعدم قصد اظهار صدق النبي مندمع انهم عدوها من العجزات لا من المقصود  
من خلق الخلق على ما يولي اظهار كرامته وشرافه بغير الخلق ون دل على صدق النبي ايضا باعتبار انه  
حصل للولي هذه الكرامة بتابعته وما قيل في الجواب من انه ليس المراد بقصد اظهار الصدق ان يكون الغرض  
منه اظهار الصدق لان افعال الله تعالى ليست معللة بل المراد ان يكون ذلك الفعل لا عليه ولا شأنان  
كرامات الولي يدل على صدقه وينكشف به صدق<sup>فدفعه</sup> انه لو كان ظهور الخلق على يد غير من النبوة دالا على صدقه  
لما اشترطوا في العجزة ان يكون ظاهر<sup>فدفعه</sup> ايد مدعي النبوة للعلم انه تصديق له تأمل قوله قد جعل الارهاصا جمع الارهاص  
وهو الخارق الذي يظهر قبل بعث النبي صلى الله عليه وسلم لكونه تأسيسا لقاعدة النبوة من ارهاص الخائض اذا<sup>ست</sup>  
قوله على سبيل التشبيه متعلق بالكرامات<sup>فدفعه</sup> تشبيه ما ظهر على يد الولي بما ظهر على يد النبي باعتبار انه صدر عن الولي  
بمتابعة النبي فكانه صدر عن النبي والتقليد متعلق بالارهاصات اي تغليب ما صدر عن النبي على ما صدر قبلها  
قوله هو الامكان الخاص يعني ان الظاهر يكون هذا الامكان مقصورا على الامكان الخاص والمعنى التوصل بالنظر  
الصحيح في الدليل الى العلم ليس ضروريا ولا عدم التوصل به اليه ضروري اي يجوز ان يتوصل بالنظر الصحيح الى العلم وان  
يتوصل لان صحابه هذا التعريف اهل السنة القائلون بان فيضار التعجب بعد النظر الصحيح اما هو بطريق جري  
العادة وليس ضروريا فاقاله لفاصل المحتش اي يجوز ان يتوصل ان لا يتوصل بالنظر الى ان الدليل كالعالم  
فان يجوز ان يتوصل الى العلم بوجود الصانع وان لا يتوصل واما الضرورة الحاصلة عند حصول النظر الصحيح<sup>الاصح</sup>  
فهو لا ينافي في الامكان في نفسه والامكان<sup>الظاهر</sup> كنهها هو الظاهر المتبادر كما لا يخفى ففساده لا يخفى قوله ولذا نأخذ  
امكانا عاما اي ذلك ان نأخذ الامكان العام المقيد بجانب الوجود المعنى ان عدم التوصل بالنظر الصحيح الى العلم  
ليس ضروريا<sup>فدفعه</sup> كان التوصل به اليه ضروريا اما بطريق الاعداد كما هو مذهب الحكماء او بطريق التوليد كما هو  
عند المعتزلة اذ لا يكون ضروريا بل بطريق جري العادة كما هو مذهب اهل السنة فيصير التعريف على مذهب<sup>فدفعه</sup>  
قال السيد السند في عاثة شرح محقق العبدى وانا قيل يمكن التوصل بتبناها على ان الدليل حيث هو الدليل<sup>فدفعه</sup>  
فيه التوصل بالفعل بل يكفي امكانه ولا يخفى عن كونه دليلا بان يظهر فيه اصلا ولو اعتبر وجوده يخرج عن<sup>فدفعه</sup>

دليل لم ينظر فيه احدا بل اوقيد النظر بالصحيح المستعمل على منقطة صريحة ومادة لان الفاسد لا يمكن التوصل  
 اذ ليس هو سببا للتوصل ولا آلة وان كان قد يفيض اليه فذلك اتفاق وليس من حيث كونه وسيلة فلم يقيد  
 واريد لهم خرجت لذلك بأسرها اذ لا يمكن التوصل بكل نظريتها ولو اريد على الاطلاق اي نظرها لم يكن هناك  
 تنبيه على افتراق الفاسد عن الصحيح في هذا الحكم وتقييد المط بالحجج كخارج قول الشارح انتهى كلامه وهذا  
 التعريف محقق بالبرهان لان التوصل الى العلم بالمطاييقين بما هو بالبرهان محتمل العلم على اعم الشامل للجمل  
 والطرف خلاف مصطلح المتكلمين كما ان التعريف الثاني اعني قوله قول مولف من اقواله ان محضه اذ لا يستلزم  
 في الظنيات في نفس الامر اذ علاقة بين الظن وبين الشيء لا يتقاد منه لا نقائه مع بقاء سببه الذي يتوصل  
 منه اليه واما حمل الاستلزام على العقلي معني انه متى وجد في الذهن وجد الحرفية ليدخل الامارات في التفرع  
 ايضا فهو مخالف لما ذكره الشارح في حاشيته محقق العزدي من انه لا يستلزم بل بالظن وما اوجب قوله ان  
 يقلل التناقض يعني في ايراد الضمير الواحد المذكور المراجع الى المؤلف الواحد باعتبار الهيئة العارضة من التباين  
 اشارة الى ان الصورة الحاصلة بعد ترتيب المقدمات مخرجة في استلزام النتيجة ولا يخفى ان اريد بالاستلزام  
 امتناع الانفكاك عند لذة عقلا كما هو المتبادر لا يصح التعريف الا على هذا هب الحكماء والمعتزلة وان  
 اريد امتناع الانفكاك في الجملة سواء كان عقليا او عاديا يصح على اي اشارة ايضا والمرد بقوله لذة ان لا يكون  
 بواسطة مقدمة عربية اما اجنبية كما في سائر المسأاة او لازمة لاحدى المقدماتين بطريق عكس التقيض  
 القوي ظاهرة قوله فان قلت التعريف لا يعني ان القوم اتفقوا على تعريف الدليل بانه مولف من اقوال الشجمل الدليل  
 المفوض والمعقول على ما ذكر في الكتب مع التلخيص الدليل لا يستلزم المدلول فكيف يصح قولهم بالدليل  
 وبما جردنا ظاهره لاجابة الى ان يقال لا يجب ان يعيها بناء على ان المفوض من هو المعروف بالمعقول ولا يرد  
 ايضا ما قيل الاول ان يقول بدل التعريف المعروف بالعلم وما قيل ان النظر انما هو في الدليل العقل دون اللفظ فحل التعريف  
 على ما عي الدليل اللفظ لا يناسب المقام لان مقصده المحقق ليس ان تعريف الدليل هنا محمول على ما عي اللفظ والعقل بل المراد ان  
 يصح قوله قلت انما هو حاصله ان اللفظ الدليل يستلزم التقابل بالنسبة الى العالم بالوضع بمعنى التباين لا ملاحظة ذلك التقابل  
 الى العالم بالوضع وليس المقصود من اللفظ الا احضار دليل العقل في الذهن في المفوض المستلزم ههنا هو المعنى  
 في قوله الالفاظ فيصدق عليه انه مولف يستلزم لانه في قوله لا يخفى اني انما تلفظه العالم بالوضع لانه لم يعط  
 خبري غاية ما في البار ان يكون الاستلزام بالنسبة الى بعض الاشياء وليس لماد المفوض يستلزم المعقول

وهو يستلزم المدلول فالمفوض يستلزم المدلول لأن لازم الاستلزام لا يكون الاستلزام لانه بل بمقدار  
اجنبية اذ ليس العقل المفوض لا تعقل معانية فليس ههنا قيا من مفوض مستلزم للمعقول المستلزم للمدلول حتى  
يلزم ما ذكره فتأمل قوله هذا في القول العول اى هذا التعميم والشمول للمفوض والمعقول انما هو في لفظ القول  
في اول التعريف الذى هو دليل واما لفظ القول المذكور في اخره الذى هو مدلول فهو مختص بالمعقول اذ  
لفظ المدلول من تاليف الدليل فلا يلزم لفظ المدلول من تاليف الدليل ولا من تعقله ولا ظهورا يقال هذا في الموضع واما  
القول فهو مختص بالمعقول وهذا الحق اطلاق الدليل على المفوض مجازا باعتبار دلالة على ما هو الدليل في الحقيقة  
اعنى المعقول **قوله** هذا المحصر المستلزم المبتدأ بالجنس وهو الدليل مقصود على المفرد كالعالم مبنى على ان  
يقول يكون المراد بالنظرية في قوله ما يمكن التوصل به في النظر في احواله وصفاته بان يطلب من احواله ما هو وسط مستلزم  
الحال المطابقة حاصل للحكم ويترب مقدمتان احدهما من الوسط والحكم عليه الثانى من الوسط والحال المط  
اثباته ويحصل منهما المطابقة الجبري واما اذا كان المراد بالنظرية ما يعنى النظر في احواله في نفسه على ما هو الظاهر فلا يصح  
اذ يلزم ان يكون المقدمات الغير المأخوذة مع الترتيب ايضا دليلا لانه يمكن ان يتوصل بالنظر في نفس المقدمات بان يرتب  
ترتيبها صحيحا مستتبها لشرائط الاتساق الى المطابقة اما المقدمات المأخوذة مع الترتيب فلا يصدق عليه التعريف اصلا  
اذ لا معنى للنظرية كذا لحققة السيد السند قدس سره في حاشية شرح مختصر العنكبوت وشرحه الموقر وما ذكرنا ظاهره  
ما زعم الفاضل الجليل في حل قوله حتى يلزم كون المقدمات اى كوا المبدأ المرتبة او ترتيبها دليلا **قوله** حتى يلزم  
كونه متعلق بالمعنى لا النفع **قوله** لا يخفى اى لا يخفى ان كون المراد من النظر في احواله فقط انخلا والظ  
اذ الظاهر العموم بان يكون نفسه كما هو المتبادر من الظرفية وخلاف الاصطلاح كما فهم متفقون على انقطاع الدليل  
الى المفرد وغيره وعلى التقدير المذكور يكون مختصا بالمفرد على ما مر فلا يصح الارادة المذكورة ولا المحصر المذكورة  
الشارح وجيب بان المحصر في قوله هو العالم ليس حقيقيا بل بالامتناع الى مثل قولنا العالم حادث وكل حادث  
قوله صانع والمحال ان الدليل على التعريف الاول هو العالم اى ليس قولنا العالم حادث وكل حادث  
فلم صانع يعنى المقدمات المأخوذة مع الترتيب لا ينافى في تقسيم الدليل على التعريف الاول الى المفرد وغيره  
من المركبات الغير المأخوذة مع الترتيب لى بعض الفضلاء فيه ان صحة هذا التقسيم صينية على ان يراود بالنظر  
فيه ما يعنى النظر في نفسه فلا يصح المحصر ايضا في ايضا اذ يلزم ان يكون قولنا العالم حادث وكل حادث  
قوله صانع دليلا وجوب الصانع على الاول ايضا اقول ان ارادته يلزم ان يكون المقدمات المأخوذة

مع الترتيب دليلا على الاول فاللزوم معنى اذ لا معنى للنظر فيه وان اراد انه يلزم ان يكون المقدمات بل  
اعتبار الترتيب بل لا فاللزوم مسلم وهو كما بينا في الحصر المذكور اذ الحصر بالنسبة الى المقدمات اللزومية مع  
تأمل وللفاضل الجلي هي هنا مقال لا يعيا به قال الفاضل المحشي الحصر هنا اضافي بالنسبة الى المقدمات المأخوذة مع  
الترتيب لا به اعتبر في التعريف اعمار التوصل ولا امكان في المقدمات المأخوذة مع الترتيب لا لا تصور في عدم  
التوصل ولا يخفى انه انما يتم على تقدير ان يكون المبدأ بالامكان الا امكان الخاص ولو سلم فعدم تصور عدم  
التوصل انما هو على مذهبه من جعل النتيجة لازمة للدليل عقلا ولا شاعرا سيكرونة على ما مر **قوله** المراد بالعلم  
التصديق الا يعني العلم من الالفاظ المستعملة لمعار متعديّة والمراد ههنا التصديق بالقرينة الخالية وهي اللقائعية مقام  
التعريف للدليل فانه لا يطلق الا على التوصل الى التصديق والقرينة اذا دللت على تعيين المراد من اللفظ فيجوز استعماله في  
التعريف فخرج عن التعريف المعارفات بالنسبة الى معارفها وكذا الملزوم ما التصديق بالنسبة الى لوازمها البنية  
فانها انما تستلزم تصوراتها التصديقات بها وبما حرزنا لك اندفع ما قاله الفاضل الجلي من ان مثل هذه القرينة عمالة  
التي في التعريف والادب يمكن تعميم كل تعريف بالاحص وتخصيص كل تعريف بالاعم حتى يحصل المساواة وفيه من  
العناد ما لا يخفى فان هذا الاعتراف من ان من عدم الفرق بين الاسم والمشارك وليس ههنا تخصيص الاسم بالتعيين المشترك  
وهو كما نأمل انه المراد بالتصديق اما اليقين او التمثل الظن ايضا بناء على انهم قد يخصوا الدليل بالبرهان قد يحلوه  
للامارة ايضا **قوله** بلزوم عطف على قوله بالعلم اي المراد بلزوم العلم ان يكون ذلك العلم اخر خاصا صلا منه بان  
يكون علة له بطريق العادة والتوليد او الاعداد **قوله** فخرج القضية الواحدة المستلزمة عليها للعلم بقضية اخرى  
كالعلم بالنتيجة فانه يستلزم العلم بالمقدمات المنتجة منها سواء كانت بدهيية او كسبية وانما وصف القضية الثانية  
بقوله بدهيية او كسبية اشارة الى عدم كون العلم حاصل من العلم بالقضية الاولى لا بها حاصله بالبدهيية او بالنظروم يظهر  
فائدة توصيف القضية الاولى بالوحدة فان كل قضيتين في فرضنا يستلزم العلم بهما العلم باحدهما من غير ان تكونا علة لاحدهما  
فما خارجا ايضا بهذا الفيد اما القضية المستلزمة لعكسها فهي خارجة بقيد اعتبار اللزوم بدعيية اللزوم ههنا  
انما هو بين المعلومات **قوله** الصديق ليس العلم بالقضية مع العقل عن عكسها قال الفاضل المحشي فيه بحث لا انما ارادنا  
اسود ذا شكل مخصوص فانا نحكم او لا بوجود سواده وشكله ثم نحكم ثانيا بوجوده وكذا اذا ارادنا انما نأقصد  
فانا نحكم او لا بمقاومة الاسد ثم نحكم ثانيا بجماعته وامثال ذلك لا يعيد ولا يحصر ولا شك ان العلم بالقضية  
في الصورة المذكورة كان حاصل من العلم بالقضية الاولى فلا يخرج امثال ذلك من التعريف اذ باعتبار

هذا المنظرية على ما يذكر في قوله اللهم الا ان يراد ان انتهى قول العلم في الصورة المذكورة ليس حاصله ما يعلم  
 بالقضية <sup>الاولى</sup> فخطب هو حاصل بانضمام قضية اخرى هي كل سود موجود وكل من يقادم الاسد فهو شجاع  
 حتى انه لو فرض عدم العلم بها لحصل العلم بتلك القضية اصلا فان كان بطريق الحدس فهو داخل في قوله ايضا  
 يرد عليه وان كان بطريق النظر فهو من اقسام الدليل فعدم حرجها مطلوب قوله لكن يرد عليه ما عد الشك  
 الاول لا يعني والذريعة المنصوص المذكورة عن التعريف بما ذكره لكن يفهم جمعا بما عد الشكل الاول والقياس <sup>الاستقناء</sup>  
 غير متقدم اذ لا لزوم بين علم المقدمات على غير هيئة الشكل الاول وبين علم النتيجة وان كان بين المعلومين تلازم <sup>محسوس</sup>  
 ان صدق في نفس الامر كائنا وهو وظ ولا غير بين كان معناه خفاء اللزوم وان لا يكون تصور الطرفين كافيا في التزم  
 باللزوم بل محتاجا الى غيره وهو فرع اللزوم ولا لزوم فيها والا لا ملتمس تحقق العلم بها بل العلم بنتائجها <sup>المنطقية</sup> كما  
 لا يقتضي بدون تماويل واياه لقائعين والحاصل ان اللزوم يمتنع انفكاكه عن اللزوم بينا كان او غير بين  
 والتفرقة انما نظرت في العلم باللزوم وما اورده بعض الفعلاء من ان معنى غير المبين هو الاحتياط الى الوسط  
 دون خفاء اللزوم وان الخفاء بمعنى الاحتياط الى الوسط لا يستلزم الوجود فبين المبتلان اذ لو لم يستلزم  
 غير المبين وجو اللزوم لما كان قسما من اللزوم والجواب عن النقص المذكور ان تقصير كيفية الانذار به من شرط الانتباه  
 في كل شكل فالمراد ما يلزم من العلم به بغير نظر كيفية الانذار به ولا شك في تحقق اللزوم في جميع الاشكال و  
 يمكن ان يقال اطلاق الدليل على الاشكال الباقية باعتبار اشتغالها على ما هو دليل حقيقة وهو الشكل الاول لما  
 ذكره السيد في محاشية شرح المحضر <sup>العند</sup> ان حقيقة الدليل وسط مستلزم للبطحا حصل للمحكوم عليه  
 ووجه الدلالة ان موضوع الصغرى بعض موضوع الكبرى فيندرج في حكمه ولا شك ان كلاما لوجهين مختصرا  
 في الشكل الاول من اخط الاستكمال الباقية باعتبار اشتغالها على الاول حصل له العلم بالنتيجة من غير انفكاك <sup>العلم</sup>  
 قوله يرد عليه يعني يرد على هذا التعريف وكذا هو السابق اعرف مولف من قضيتين انهما غير مانعان لصدقهما على  
 المقدمات التي يلزم منها النتيجة بطريق الحدس وهو ان نجد المبدأ المرتبة في الدهر فينتقل منه الى المطسرة  
 مع انها ليست بدليل لانه مختص بما يقع فيه الحركة ان اعنى الحركة من البط الى المبدأ الغير المرتبة ثم منها مرتبة الى  
 قوله اللهم الا ان يراد انه لا يتفاضل بها لفظ العلم بالنتيجة لانه عبارة عن الحركة المذكورة وتبين الثاني مفقود  
 في الحدس انما قال اللهم اشأ الى ضعفه لان الاستلزام عام بظاهرة ولا قرينة على تخصيصه بحل المعرفة <sup>على</sup>  
 تخصيص المعرفة غير مختص نعم انه يصح قرينة على تعيين المراد من اللفظ المشترك على ما مر تأمل هذا الكوفي <sup>هو</sup>



بالسبب ان يدرك الحسنى او كمال المراد بالضرورة من الخلق كونه ناسياً له فليذكر المراد بالعلم التصديق لان لزوم  
 مقدم في الذكر على العلم ولخرج الملزومات التصورية والتصدقية بالنسبة الى توازنهما بقيد واحد قوله فبالثاني  
 او في اقله لان لزوم العلم بشيء آخر من غير ان يتوقف على امر انما هو من المقدمات المأخوذة مع الترتيب والمفرد  
 والمقدمات الغير المأخوذة مع الترتيب قوله لكن يمكن تطبيقه اي يمكن تطبيق هذا التعريف على التعريف الاول  
 على ما يستلزم ايراد صيغة فعل التفضيل بان يقال المراد بالضرورة بشرط النظر الدليل المفرد بشرط النظر  
 في احواله يستلزم المطمئني فان العلم بالاحكام من حيث الحدوث ياتى بوسط من طرفي المطلوب  
 فيقال العالم حادث وكل حادث له صانع يستلزم العلم له صانع قوله ولا يذهب عليك الا حاصله  
 انه على تقدير ايراد الضرورية بشرط النظر لا يحصل التطبيق ايضا لان هذا التعريف اعني ما يلزم من العلم به على ذلك التقدير  
 شامل للمقدمات الغير المأخوذة مع الترتيب سواء كانت متفرقة او مترتبة بخلاف التعريف الاول على ما اخذناه  
 الشارح من ان المراد بالنظرية النظر في احواله فانه غير شامل للمقدمات فيكون هذا التعريف اعم منه فلا يكون  
 مطابقا لان معنى مطابقة التعريف ان يكون امثله او يبين المسير كذلك ومن قال المراد بالمقدمات للمقدمات المترتبة  
 فقد قصر النظر فلا تكن من القاصرين وانما قال في باب التعريفات لان العلم يوافق الخاص في باب التصديقات لان  
 الحكم على العام حكم الخاص قوله ومخصصه من الاول جواب سوال مقلد بان يقال المراد انه يمكن تطبيق هذا التعريف  
 على الاول بان يراد بالضرورة بالضرورة بشرط النظر في احواله ولا شك انه لا يصدر عن المقدمات فيحصل  
 التطبيق وحاصل الجواب ان تخصيص هذا التعريف مثل الاول خروج عن نطاق الكلام اذ لا قرينة ظاهرة الدلالة  
 على ارادة اللزوم بشرط النظر في احواله فهو تكلف وهذا قال خروج عن نطاق الكلام قوله ولا يصح  
 تعميم الاول اي يعني الجواب تعميم التعريف الاول بان يراد بالنظر في احواله فيكون كمال التعريف  
 شاملا للمفرد والمقدمات فيحصل التطبيق فلا يكون على خلاف الظواهر والاصطلاح ولذا حكم بان التعميم صواب  
 يريد ان الخلق الا المقص من هذا الكلام بيان فائدة قوله تصديقه اي يريد ان لا يحرم من قوله تصديق الاشارة  
 الى ان الخلق الذي يدل على صدقه هو الذي اظهره الله تعالى على بديهة تصديقه منه اظهر اصد عند الخلق ما الخلق الذي  
 لم يقصد به اظهار صدقه لان كونه معلوم بالجنم لان حاله من المحدث والاحتياط مكن ببقائه بل قصد به الاستدلال بالابتلاء  
 ليعلم الاعتقادية كالحق والظن على التنبه ولا يكون موافقا لدعواه فانه لم يقصد به تصديقه بل قصد به  
 اهانة فاقبل من ان يعلم انه قصد به التصديق ام لا قلته من القرائن فانه اظهر امر خارج موافق للمعنى

على يد مدعي النبوة علم انه قصد به اظهار التصديق فاذا فقد شيء من ذلك بان لا يكون خارقا او لا يكون  
مواتا او لا يكون على يد مدعي النبوة علم انه لم يقصد به التصديق **قوله** اذ لو جاز كذب به هكذا ذكر السيد  
قدس سره في شرح المواقف حيث قال جمع اهل الملأ الشرائع على وجوب عصمة الانبياء عن تبديل الكذب فيما دل  
المعجزة القاطعة على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يبلغونه من الله تعالى الى الخلائق اذ لو جاز عليهم <sup>النقول</sup>  
والافتراء في ذلك عقلا ردا الى ابطال دلالة المعجزة وهو محال انتهى كلامه في بحث اما او لا فلا المعجزة اما  
تدل على صدقهم في دعوى الرسالة على صدقهم في احكام الباقية والالزام عليهم اظهار المعجزة بعد تسليم كل حكم فصل  
تقدير حوار كذبهم في الاحكام الالمانية لا يلزم ابطال دلالة المعجزة فالوجه اذ اول المعجزة على صدقهم في دعوى الرسالة وقد  
بالادلة القطعية ان الانبياء معصومون عن الذنوب يلزم صدقهم في الاحكام التبليغية وغيرها واما ثانيا فلا  
دلالة المعجزة على صدقهم دلالة عادية الجواز العقل لا ينافي في الدلالة العادية فحوار الكذب عقلا لا يستلزم ابطال دلالة  
المعجزة عادة كما في العلوم العادية فاننا نخرج من جبل احد لم ينقلب هبامع حوار عقلا وعلى الجواب بان المراد بقوله  
اذ لو جاز كذب عقلا انه لو جاز وقوع كذبه عقلا ولا شك ان امكان نقض العلوم العادية في نفسه وان لم يكن  
منافيا لها لكن منافيا لها لكون جواز وقوعه بدليا منافيا لها على ما بين في محله وانقول اهلنا على مذهب الشيعة  
ومتابعيه من ان دلالة المعجزة على الصدق دلالة <sup>قطعية</sup> واظهارها على يد الكاذب مستنع غير مقدور لله تعالى و  
ان لم ينظم على وجه استحقاقه في الامور التبليغية الخ يعني اهلنا الدليل على تقدير تمامه انما يدل على  
ان خبره يوجب العلم في الامور التبليغية المكد عام وهو اخبار الرسول سواء كان في الامور التبليغية وغيرها <sup>العلم</sup>  
والوجه في ايجاب خبر الرسول العلم فيما علها هو انه شئت بالدلالة القطعية <sup>الشيعة</sup> معصوم فلا يكون كاذبا في اخباره  
لان ذنب **قوله** قيل عليه اذ انصور خبره الا وقال انه موكلنا صلاح الدين الرومي وحاصل كلامه ان خبر الرسول  
موجب انه خير من غير ان يلاحظ مع حال الخبر محتاج في افادته العلم الى الاستدلال بان خبر الرسول وكل ما <sup>الرسول</sup>  
فهو صادق اما على تقدير ملاحظة حال الخبر معه بانه رسول وان خبر الرسول فاجابه العلم البديهي غير محتاج الى دليل  
المقدمات فان من سمع قوله عليه السلام المبني للمدعي والمبين على من انكر وعلم ان خبر الرسول يحصل العلم بصدقه <sup>بالعلم</sup>  
او محتاج الى استحضار ثبوت المقدمات بخلاف ما ذسمعه لم يعلم بانه خبر الرسول ولم يلاحظ بهذا الوجه فانه محتاج اليه  
**قوله** واجيبه وحاصله ان تصور الخبر بوجه الرسالة فرع العلم بثبوت الرسالة وهو موقوف على الاستدلال بان  
هذا الخبر ادعى الرسالة واظهر المعجزة وكل من مثله هذا فهو رسول فثبوت خبره في كونه صادقا ايضا على الاستدلال

بالواسطة لان الخبر في كونه صادقا موقوف على تصور الخبر بانه رسول وتصور الخبر بانه الوجه موقوف على  
 ولوقوف على الموقوف على الشيء موقوف على ذلك الشيء فالخبر في كونه صادقا موقوف على الاستدلال فيكون افادة  
 العلم استدكاليا وفي ان الاستدلال لم يحصل بالاستدلال كما يتوقف عليه والا لزم ان يكون تصويره بوجه  
 الرسالة استدكاليا قال الفاضل المحقق في بحثه ان تصور الخبر بالرسالة ليس استدكاليا بل هو حاصل بالضرورة العادة  
 لمن شاهد المعجزة فيه علم ما ذكر في شرح المواقف انتهى قول المدعي في شرح المواقف انا ندعي ان ظهور المعجزة يفيد علما  
 بالصدق وان كونه مفيد للعلم لانا بالضرورة العادة وهذا الكلام انما يدل على ان العلم بافادته ضروري  
 عادي كون فادة الدليل معلوما بالضرورة لا يقتضيه ان يكون العلم بالمدلول ضروريا والمجيب ان ذلك نزاع في  
 كيفية دلالة المعجزة على صدق الرسول هل هي عادية او عقلية وهو يؤكد الاستفادة من الدليل فكيف نعلم منه  
 دلالته على كونه حاصل بالضرورة قوله ولكل غلط اي السؤال والجواب غلط لان تصور الخبر بالرسالة كالتصور  
 صدق الخبر بانه ما فلا يصح السؤال هو ظ ولا الجواب يتوقف صدق الخبر على الاستدلال بالواسطة لكونه موقفا  
 عليه بلا واسطة وذلك لا يسمع بصورة بان خبر هذا الخبر رسول وان هذا الخبر خبر الرسول لا يحصل العلم بصدق الخبر ما لم  
 يلاحظ معه مقدمة اخرى يعني كل ما هو خبر الرسول فهو صادق لجوازه وخبر الخبر سو كصادقا في دعوة الرسالة ولا يكون  
 خبره صدقا قبل ان العلم بان هذا الخبر صادق واستدلال موقوف على استحضار المقدمات اي هذا خبر الرسول وكل ما  
 خبر الرسول فهو صادق قوله نعم تصور الخبر بانه بيان المنشأ غلط السائل والمجيب ان تصور خبر الرسول من حيث انه  
 خبر صدر عنه مع قطع النظر عن كونه ما يبلغه الرسول او من قبل نفسه استدكاليا يحتاج في صدقه الى استحضار  
 المتقدمتين السابقين وتصوره بعنوان انه خبر يبلغه الرسول من الله تعالى الى المخلوق وليس الرسول فيه مدخل سوى  
 التبليغ فهو في الحقيقة خبر الله بلغه الى المخلوق يجعل صدقه بدعيا ولا يحتاج الى دليل فباستبعاد عنوان احتياج العلم  
 وباعتبار عنوان آخر غير محتاج السائل والمجيب لم يفترق بين العنوانين فغلطا لا يرى ان تصور خبره على السلام  
 بان عد القبول من حيث انه خبر به دون ملاحظة انه مبلغ للمفيد العلم الاستدلال موقوف على استحضار  
 تلك المقدمات من حيث انه خبر يبلغه الرسول وهو حقيقة خبر الله المنزه عن الكذب والقائض بحمل صدق خبره  
 وفيد العلم بالضرورة من غير احتياج الى دليل قال الفاضل المحقق في قوله تصور الخبر بالرسالة لا يجعل صدق الخبر بدعيا  
 ثم وذلك لان تصور هذا الخبر بالرسالة يكون في المعنى بمنزلة تصور هذا الخبر بعنوان ما يبلغه الرسول ولما كان صدق  
 هذا الخبر في الصلوة الثانية بدعيا كما ذكره لزم ان يكون صدقه في الصورة الاولى ايضا بدعيا لان الرسالة

في صورتين كانت ملحوظة مع ملاحظة هذا الخبر وهذه الملاحظة هي متشابهة على ما ذكرنا قول  
 ان الاداء ان تصور الخبر بأنه رسول سواء كان في هذا الخبر ولا معتزلة تصور الخبر بعنوان ما بلغه فهو محمول  
 يتصور الخبر وجه الرسالة وان رسول الله مع تصور الخبر بأنه مرفوع بنفسه وان الاداء ان تصور الخبر بأنه اعتباراً  
 رسول في هذا الخبر يستلزم تصور الخبر بعنوان ما بلغه فالملائمة مسلمة لكن الخبر انما يحكم بعدم جعل صدق الخبر  
 على التقدير الاول فتأمل قوله لكن لا يثبت ان الاستدلال قد دفع توهم ناش عن سابقه وهو انه يجوز ان يكون مراد السائل  
 من قوله اذا تصور خبره بالرسالة لا يتبعه بالترتيب ان تصور الخبر بعنوان ما بلغه رسول في هذا الخبر وليس له دخل في ذلك  
 الا من حيث الرسالة والتبليغ يكون صدق الخبر بدهياً من حيثية الى الترتيب المذكور فمخرج الى ان تصور الخبر بعنوان ما بلغه  
 الرسول يجعل صدق بدهياً فمخرج السؤل الى الجواب صحيحاً وحاصل الدفع ان كلامنا في صدق خبر الرسول من حيثية ذاته  
 اي من حيثية خبر الرسول مع قطع النظر عن كون ما بلغه او غيره يدل على ذلك قوله وهو اي خبر الرسول يحتمل  
 الاستدلال في حيث لم يقل اي ما بلغه الرسول بوجه العلم الا ولا شك ان صدق هذا الاعتبار استدلالاً فيحتاج الى  
 ثبوت المقدماتين على ما مر في الامور للاعتراض بان تصور خبره بعنوان ما بلغه يجعل صدق بدهياً ولا يحتاج الى الثبوت  
 المذكور قوله ونظيره اي يعنى ان نظيره ما ذكر مر ان اختلاف اعتبار عنوان الخبر يوجب في جعل صدق الخبر بدهياً او  
 انه اذا لم يحظ العالم بمرحيته ذاته مع قطع النظر عن الوصف العارضة للقضية لم يثبت له الحدوث  
 فيقال العالم حادث يكون ثبوت الحدوث له نظراً محتاجاً الى النظر والخط بوصف التغير ويقال العالم المتغير  
 حادث يكون ثبوت الحدوث له بدهياً غير محتاج الى الدليل مع ان الحكم في كلا المجالين على ذات العالم لا يختلف  
 العنوان اختلاف الحال في البديهة والكسبية وما قررنا لك ظهر ان ما قاله القاضل المحشي من ان قوله وحيث عنوان  
 المتغير بدهي مما لا بد فيه من ملاحظة الكبرى ايضا وهي قولنا وكل متغير حادث ولا شك ان ملاحظة الكبرى  
 بعد الصغير هو النظر الاستدلال ليس بشيء فلتشأن قلة التدبر نعم يرد عليه انه انما يكون بدهياً لو كان ثبوت  
 الحدوث للتغير بدهياً وليس كذلك بل يحتاج الى الثبات انما ثبت قدمه اتمم التغير عليه لكن المناقشة في المثال ليس  
 مرجح اب المحصلين قوله هذا المتغير الثبات يعنى ان التيقن بمعنى عدم احتمال التغير اخل فيه الثبات والخط المتبادل  
 منه عدم الاحتمال حالاً وما لا على ما مر في تعريف العلم فيكون ذكر الثبات بعد التيقن على هذا المعنى لو كان فائدة  
 في ذكره الا التكرار وبما ذكرنا من معنى العموم اندفع الاعتراض بان التيقن بالتفسير الذي ذكره المحشي ايضا يشمل  
 الثبات ضرورة وجود الخبر المطابق في الثبات وغيره وان ذكر العام لا يوجب الغناء الخاص لا بد له عليه

كانه ليس المراد بالعموم عموم الكلي الجزئيات بل عموم الكل لا جزئياته وكما ثبت ان الثبات ليس خلافا في الجزئيات  
 المطابق وان لكل يدل على جزائه والا فظهر ان يقال هذا المعنى ليعتبر فيه التباين في الوجودات التي هي الوجودات  
 ان يحمل على خلاف اللفظ ويراد بعدم احتمال النقيض عدم احتمال النقيض في نفس الامر لا بان يكون بنفسه متكاملا في ذاته  
 فيخرج المجهول المركب بتقليد الخط لان نقيضه محتمل في نفسه وعدم احتمال النقيض عند العالم بان لا يخرج وقوع نقيضه  
 بدله ونخص عدم الاحتمال عند العالم بعدمه في الحال فيخرج الظن فلا يلغو ذكر الثبات لان معناه عدم الاحتمال  
 في المال فيخرج به تقليد المصديك وفيه ما فيه وجه النظر في عدم الاحتمال بحيث يعبر عن عدم الاحتمال في نفس الامر  
 غير ان معنى عدم احتمال النقيض هو عدم التجويز العقلي كأيجه والامكان الذي على امر في تعريف العلم والالزام  
 خروج العلوم العادية عن اليقينيات لاحتمال<sup>تسا</sup> نقيضها في نفسها فان جعل احد معلوم لنا يقينا انه لم  
 يتقدفها مع احتمال نقيض في نفسه وان كان غير محتمل عند العالم فانه يجوز عند العقل وقوع نقيضه بدله و  
 على تقدير تسليم التسليم فلا وجه لتخصيص عدم الاحتمال عند العالم بالحال ولا قرينة تدل عليه وما ذكرنا ذلك  
 فظهر ان ما قاله الفاضل المحقق من انه ليس في هذا التوجيه من بعد بل فيه من المحس ما فيه لان معنى التيقن في اللغة  
 هو زال الشك على ما ذكر في الصحاح وهذا هو معنى عدم احتمال النقيض عند العالم وما كونه في الحال فهو المتبادر  
 العبادي فاذا قلنا هذا الاحتمال يشابه ذلك الاحتمال في التيقن يتبادر منه انه كذلك في الحال مع قطع النظر  
 عن ثباته في المال فلا بد من ذكر الثبات ليعلم انه لا يزول بتشكيك<sup>الشك</sup> في المال في غاية البعد كما منشأ البعد ليس  
 عدم الاحتمال عند العالم بل تميم عدم الاحتمال بحيث يعبر عنه في نفس الامر وعند العالم كما عرفت من ان دعوى  
 التبادر المذكور لا بد له من دليل قوله فالاولى اى الاولى التيقن بالجزم المطابق سواء كان ثابتا او غير  
 ثابت فيخرج به الظن المجهول المركب وتقليد الخطي بالثبات بالجزم المطابق الذي ليس ثابتا هو تقليد المصديك<sup>هنا</sup> لكن  
 تفسير التيقن بما ذكره خلاف المتعارف والاولى ان يفسر التيقن بعدم احتمال النقيض عند العالم في الحال  
 فيخرج الظن والثبات بعدم الاحتمال في المال بان لا يزول بتشكيك<sup>الشك</sup> المتشكك ولا بعد الاطلاع على دليل  
 فيخرج التقليد لزومه بالتشكيك والمجهول لاحتماله الزوال بعد الاطلاع على دليل مخالف لعدم<sup>مطابق</sup> بقاء  
 الواقع على ما مر في تعريف العلم وفيه شيء مما قاله الاول في مشاركة الى الوجه الصحيح وهو ان يقال المقصود<sup>المتيقن</sup>  
 افادة خبر المجهول اليقيني اخرج العلم الحاصل به عن مع من التقليد فلا بأس بتصريح ما علم ضمنا قال الفاضل  
 فيجوز ان لا يراد بالجزم المطابق ما هو في الحال والمال كان ذكر الثبات لغوا وان اراد به الجزم المطابق

في الحال لا في المال توجه عليه ما اوردته نقوله ما في جوابكم جوابنا اقول لا معنى لهذا الزيد لان  
 ما هو مطابق في حال والمال وما ذكر من لزوم لغوية ذكر الثبات فمشتاوة عدم التدبر فان تقليد المصنف  
 مطابق في الحال والمال وليس ثبات وهذا ظهر من الشمس فكيف خفي عليه ومن العجائب ان يطعم على وجه النظر وقال  
 وما هو جوابكم فهو جوابنا قوله لا يخفى ان قوله يوجب ان قول الشارح هو علم بمعنى الاعتقاد المطابق ايدل  
 على ان مقص المصنف من قوله والعلم الثابت به ايضا هي العلم الثابت اذ العلم الحاصل من خبر الرسول علم بمعنى اليقين  
 ولا يخفى انه على هذا التقدير يصير قوله والعلم الثابت به مستند كالان قوله وهو يوجب العلم الاستدلال فمف عنده  
 يفهم منه ان العلم الحاصل به علم بمعنى اليقين اذ لا معنى للعلم عند سوء او انا قلنا ان قوله فهو علم ايدل على ذلك اذ بالغا  
 الدال على انه قد كلف لما قبله اذ اكان العلم الثابت بخبر الرسول مشابها للعلم الثابت بالضرورة في التيقن والثبات  
 يكون علما بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت واستدل عليه بقوله والامكان جهلا اذ اى  
 انه لم يكن بمعنى الاعتقاد المذكور لكان جهلا او ظنا فلا يكون مشابها للعلم الضروري في التيقن وتقليد  
 فلا يكون مشابها له في الثبات فانه صريح في المقصود من قوله والعلم الثابت اذ العلم الحاصل به علم بمعنى اليقين  
 وغاية ما يكلف في الاعتذار عن هذا الاعتراض ان يقال ان المقصود من قوله والعلم اذ دفع اليهام حمل العلم في  
 في قوله يوجب العلم الاستدلال على مطلق الادراك فانه وان لم يكن للعلم عندهم معنى سوى اليقين اذ الاستدلال  
 بمعنى مطلق الادراك مشهور في الكتب متداول بين الناس وان ما قيل من االدلة النقلية الالظن  
 كقول موبد لا مرادته واما ما قاله الفاضل المحقق من العلم في قوله يوجب العلم الاستدلال على حمل العلم  
 المذكور اعني صفة تجلي بها المذكور اذ وهو شامل لليقينيات وغيرها فلا يكون قوله والعلم الثابت لغوا فليس  
 شئ لان غييم التعريف المذكور لخص الاصطلاح العلم فخص اليقين عندهم كما مر وعلى تقدير التسليم فاما يصح حمل العلم قوله  
 يوجب العلم اذ على تقدير ان يكون العلم في قوله واسباب العلم ثلثة ايضا فهو لا على المعنى اعم وهو بطل والا لم يخص الاسباب  
 في الثلثة وحيث يحيل التصريح في الحواس والخبر المتواتر والعقل بانه يوجب العلم بمعنى اليقين قوله هو ايضا سائر العلم  
 النظرية اذ يعني ويرد على تقدير حمل قول المصنف على المعنى الذي ذكره الشارح انه لا وجه لخصيص العلم الحاصل من خبر الرسول  
 بالذكر فان جميع العلوم الحاصلة بالنظر والاستدلال علم بالمعنى المذكور ويمكن ان يقال وجه تخصيص الرد على من قال  
 ان الالذلة النقلية لا تقيد اليقين قوله والا قرب ان مراده اذ يعني انما يقرب الى العلم ان مراد المصنف من قوله  
 والعلم الثابت اذ انه كما ان اليقين والثبات في العلم الضروري في غاية القوة والكمال كذلك اليقين والثبات في العلم



الحاصل بخبر الرسول ايضا في غاية القوة والكمال قال بعض الفضلاء هذا من الغلري المص لا كما يقول بالثبوت بدوت بين  
اليقينات في القوة والضعف كما ينبغي في بحث اليمين ان قول راي المص نفى البرهانة والنقصان عن اليقينات لا نفى  
القوة والضعف فان وجود القوة والضعف بين اليقينات بدعي لا تسكن ان تصدقنا بالشعريات ليس  
لكصد في الشك عليه السلام تأمل قبل ليس في كلام الشارح ما يدل على انه لم يحل كلام المص على هذا القرب وقوله  
فروم بمعنى الاعتقاد والمطابق الا لا يفيد انه كذلك بناء على انه محتمل ان يكون مقصوده ان العلم في قوله والعلم الثابت  
بيضا هو العلم الثابت بالعلم الاخص مما سبق كانه المناسب للمقام قول هذا التوجيه في غاية البعد اما  
او فلا نية لا حاجة الى تفسير العلم ههنا اذ قد صرح في قوله واسباب العلم ثلاثة انه لا يطلق العلم عندهم الا على اليقينية  
واما ثانيا فلا وجه لتحصيل التفسير في هذا الوضع وتركه في قوله فهو يوجب العلم الضروري ويوجب العلم الاستدلال  
مع انه الاقدام والاحتق بالتفسير اما الثالث فلا نية يجب ذكره متصلا بقوله والعلم الثابت واما الرابع  
فلا نية لا معنى لاثبات الفاء للمشعرية فذلك لما قبله واما خامسا فلا نية كما قد ذكر في قوله ولا كما جعلناه قوله  
وكان اشارة الى ان قول المص العلم الثالث بخبر الرسول مشابه للعلم الضروري في قوة اليقين اشارة الى الاجلحة لتقليد  
مستندة الى الوحي المفيد لحي اليقين وليس لشأنه الوهم مدخل فيها كما انه ليس له مدخل في العلوم الضرورية فبكونها  
مشابهتين في قوة اليقين بخلاف العلوم العقلية الحاصلة بمجرد نظر العقل فان فيه شائبة الوهم اذ الوهم لا يستلزم  
على جميع القوى فيصرف في المعقولات ايضا فيحكم احكاما كاذبة فلا يكون العلوم العقلية خالية عن شائبة  
الكدورة قال الفاضل الجليلي هذا مخالف لما تقر في الاصول من ادلة التقلية ظنيات للاحتياط لمعرفة  
الارضاء والالفاظ وان مقص المتلفظ بالعبارة ما هو اهل هو الحقيقة او المجاز وليس الى التيقن بنبأ من  
ذلك بسبل قول مرادنا بكون ادلة التقلية مفيدة للعلم الذي هو في غاية التيقن انه يفيد بعد ان يحصل العلم بوجه كالاتي  
بطريق القطع ولا شك انه بعد التيقن بجميع الامور التي لها مدخل في كالاتي يفيد العلم الضروري هو اقوى من العلم  
الحاصل بالبدل العقل فعدم شائبة الوهم فيه والتيقن بوجه كالاتي يحصل في بعض المواضع كما ذكر في شرح المقام  
تأمل قوله والا فهد الحديث مشهور لا قيل كلام الشارح في ان هذا الحديث متواتر وكن اما ذكر في شرح  
المقاصد وهو حجة الله ثقة فلام عتدا بالقول بان ليس بمتواتر الا بعد تصحيح النقل من هو او ثبوت منه انفي ذكره في الكافي  
ان هذا الحديث مشهور ثقة لامة بالقبول حتى صار كالمتواتر كما ذكر في شرح الهداية ان هذا الحديث في نفسه  
من خبر الاحاد الا انه في حكم التواتر لانه قد اجتمعت على قبوله والعل بموجبه وبعبارة ما ذكره السيد السني في شرحه

في خلاصة الطيبي انه قال ابن الصلاح رحمة الله عليه من مسئلة عن ابراهيم المتواترة في العبادات اعيان طلبه و  
 حاشيته من كذب عن صنفين فليس مقعده من النار اذ اراه مثالا لذلك فانه نقله من الصحابة العدد الجهم قوله انما قطع  
 عنها لا يعني انما قطع النظر عن القرآن في افادة الخبر الصادق ولم يقطع النظر عن الدلائل الخيرية الخيرية المقرون وبقي خبر  
 الرسول اخلاص مع كون كل واحد منهما امر اخلاصا عن الخبر وجبا لصرفه لان الوجه في عدم الخبر الصادق سببا  
 للعلم استفادة معظم المعلومات الدينية من الخبر ليس سببا للعلم بالمفيد له العقل والخبر الصادق وطريق  
 له على امر وفي وجه المحصر والخبر كذلك هو مع الدليل خبر الرسول اذ في هذه الاستفادة فلا ذلك لم يعتبر قطع النظر  
 عن الدلائل الخيرية منه ذلك بخلاف الخبر المقرون اذ لا يستفاد منه شيء من المعلومات الدينية فلا وجه كدخاله  
 فيه وجعله سببا سوى العقل واعتبر قطع النظر عن القرآن قوله وتذويجه اذ يعني قد يبين وجه قطع النظر عن القرآن  
 دون الدلائل بان القرآن تنفك عن الخبر بيقع مع انقضاء الخبر كما اذا تحقق تسارع القوم الى ارضه مع عدم الخبر بيقع  
 بخلاف الدلائل فانه لا تنفك عن الخبر بل كما تحقق الدلائل تنفك عن الخبر فالقرآن لا تدل على تنفك الخبر بالنسبة الى جميع الاوقات  
 والاذهان فلا يكون الخبر المقرون مفيدا دائما فلذلك قطع النظر عنها واسقط الخبر المقرون عن وجه الاعتبار في الخبر  
 الصادق بخلاف الدلائل فانها الدلائل على حقيقة في جميع الاوقات بالنسبة الى جميع الاذهان فيكون الخبر للدلائل مفيدا للعلم  
 دائما فلم يقطع النظر عنه قال الفاضل المحشي في توجيه قوله بان القرآن قد تنفك عن الخبر اذ ان الخبر بقدر ما يزيد  
 تسارع قومه فيفيد العلم وعند عدم تسارع قومه لا يفيد لكن تسارع قومه لا يلزم الخبر المذكور بل ينفك عنه  
 بخلاف الدلائل فانه لا يزيل خبر الرسول يلزمه ولا ينفك عنه وهو ان هذا خبر الرسول وكل ما هو شأنه فهو صادق  
 اقوا فيه بحيث لا يكون الخبر المقرون يلزمه القرينة ولا ينفك عنه اصلا والخبر المذكور لم يكن مقرونا قوله وليس كذلك  
 يعني ليس الامر كما قال الوجه اذ المراد بالقرينة هنا ما يدل على صدق الخبر كدلالة قطعية بحيث لا يتحمل تخلف عنها على ما  
 يدل عليه قول الشارح مع قطع النظر عن القرينة المفيدة لليقين بدلالة العقل ولا شك ان القرينة القطعية الدالة  
 كما تنفك عن الخبر كالدلائل عن الدلائل عنه قال الفاضل المحشي اذ ليس هذا التوجيه صحيحا في نفس الامر فان دليل الخبر المتواتر  
 وقرينة لا تلزمه بل تنفك عنه في بعض الود او في بعض الاوقات في بعض الاذهان مع ان الخبر المتواتر كان  
 معدودا من اسباب العلم اقوا فيه بحيث لا يكون الخبر امواتا فيفيد العلم الضروري عند المصداق ومنشاء حصول العلم  
 الاجتماع في اجتماع خلق الله العلم عقيب ورب اجتماع لا يخلفه الله فلا يكون افادة بالدلائل والقرينة فادحق لقول  
 فان دليل الخبر المتواتر وقرينة تنفك عنه وما ذكرنا اندفع ما قيل من قولي وهو ان الخبر المتواتر ايضا لا يفيد اليقين

مع قطع النظر عن قرائن صدق الخبرين وعدم امكان موافقتهما على اللزوم وبهذا يتفانون على الخبرين  
 في التواتر بحسب المقامات فربما يجد يفيد العلم في مقام دون آخر فكيف اعتنم مع قطع النظر عن القرائن في الخبرين  
 الصادق لا ريب في انشاء العلم ليس ملاحظة احوال الخبرين والقرائن الدالة على صدقهما بل اجتماعهم مع دخول القرائن  
 والاحوال في اجتماع يخلق الله العالم عقبيه في مقام ولا يخلفه به في مقام آخر من غير ان يبين ان المقام  
 فيه قال بعض الفضلاء لعل وجه قطع النظر عن القرائن دون الدلالة على ان القرائن ليس بممكنة <sup>بعضها</sup> لا اجتماع ولا  
 تفصيلا اما الجار فظ واما تفصيلا فلكثرتها واختلافها باختلاف الطبائع والافهام بخلاف الدلائل فانها <sup>ليست</sup>  
 كذلك اقول في محبة كونه غير ضبط القرائن اجمالا باربعين القرائن المفيدة لليقين بالنسبة الى كل شخص الخبر المقر <sup>بغير</sup>  
 اليقين بالنسبة اليه فقال ايضا المراد بالقرائن في قوله مع قطع النظر عن القرائن انهم الدلائل القرينية فالمعنى المراد خبر  
 يكون سبب العلم بمجرد كونه خبرا مع قطع النظر عن <sup>الاحوال</sup> الحاجة الى صراحتهم <sup>بالدلائل</sup> والقرائن وخبر الرسول فما يفيد  
 العلم بمجرد كونه خبرا لا ريب في دلالة هو كونه خبرا لرسول فيكون الاستدلال بنفسه خبرا لغيره لكن بالنظر في احواله كما في احواله  
 بالنسبة الى الصانع ويكون سبب الخبر هو مجرد كونه خبرا لرسول بخلاف القرائن فانها امور خارجة عن الخبرين من انفق  
 اقول وجه التأمل انه على هذا من خبر القرائن ايضا في الخبر الصادق اذ يعتد عليه انما يفيد العلم بمجرد كونه خبرا  
 وجه دلالة هو كونه خبرا مقروفا فيكون الاستدلال بنفسه <sup>لغيره</sup> لكن بالظن لا باليقين اذ لا كذلك اذ لا خبرا لغيره  
 كالخبر المتواتر في كون كل منهما خبرا قوم لا يجتمع عند العقل توابعهما على اللزوم وفي بينهما الا باعتبار ان كونه خبرا  
 كذلك ثابت في المتواتر بالمسألة من غير نظر في خبر اجماع بطريق النظر في الدليل مثل قول علي السلسلة لا تنجزه مقي  
 على الصلابة وقوله تعالى ومن يشاق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين فاولئك الذين في  
 انه اذا كان خبرا لاهل اجماع يفيد العلم الاستدلال ولا يصح جعله داخل تحت المتواتر المحكوم عليه انه يوجب العلم  
 اللهم الا يقال ان ذلك الحكم ايضا بطريق المسامحة اي يوجب العلم الصلابة وما في حكمه قوله وحاصل الجواب  
 ان الخصوم يوجبون خلاص الجواب خبر الخبر الصادق في النوعين مبنى على الجواز فان المراد المتواتر وما في حكمه  
 وخبر الرسول وما في حكمه على الصحيح اذ هو في الحقيقة خمسة انواع وفيه اشارة الى اربعة مقدم الشارح من احواله  
 خبر الله والملائكة فخير الرسول خبر اهل اجماع في المتواتر بيان ان الخبر مبنى على المسامحة بارادة في حكمها سواء  
 بن كيفية الهجوم على ما قرره او على طريق اخر بل يدعى خبر اجماع الخبر الرسول فان خبر اجماع بعينه خبر الرسول علم  
 مرطوق اجماع ويمكن اخراجه عن المقسم اذ ليس هو مفيدا بالنسبة الى عامة الناس بل بالنسبة الى المخبرين الذين

يعطون الرجاء وكيفية كذا قيل قوله ان قلت هذا يعني قد سبق في وجه حصر اسباب العلم في الثلاثة ان العقل  
 الاله غير المدرك حيث قال السبب كان من الخارج فهو الحيز والا فان كان الاله غير المدرك فهو الحواس والاى وان لم  
 يكن الاله غير المدرك فهو العقل وتقرير العقل يدل على انه الاله غير المدرك لانه قال قوة النفس بها يستعد فانه صريح  
 في ان المدرك النفس والعقل واسطة في ادراكها مغاير لها ضرورة ان قوة الشيء ليست عينه قوله قلت انه حاصل  
 انا لا نعرف ان يفهم من التعريف ان العقل الاله للنفس فال مفهوم منه ان العقل قوة ووصف للنفس بسببها يستعد  
 للادراك ووصف الشيء لا يسمى الاله اصلا اذ لا يقال في العرف واللغة ان حجرة النار الاله لاحتراقه بل انما يطلق الاله  
 على الامر الذي هو غائر للناحل في الوجود واسطة في وصول القوة الى منفعة واما اطلاق الاله على العلوم العالمية كما  
 قاله الخليلي فانه وصف للنفس من جهة بان العلوم بسبب المنطق مثلاً مع انها من اوصاف النفس فليقل انطلاق مجازي  
 والا فالنفس ليست فاعز العلوم الغير الالهية فيكون تلك العلوم واسطة في وصول انوارها اليها لكن يبقى ان يطلق  
 الاله على العقل بمعنى القوة شاملاً في عباراتهم كما وقع في الكشف الكبير في بحث الاهلية من الكثرة وان يكون شراً  
 غير المدرك في وجه الحصر مستدركاً اذ يمكن ان يقال ان كان السبب خارجاً فهو الحيز والا فان كان الاله فهو الحواس وان لم  
 يكن الاله فهو العقل فادخل من عبارة الشارح ان مقتضاه نفى كونه غير المدرك وان النفس متوجهة الى القيد وانما نفى  
 الغيرية عنه مسامحة باعتبار ان له دخلاً تاماً في الادراك فانه سلطان القوى المدركة فكانه المدرك ونظيره قولهم  
 القدرة صفة متوفرة على رفق الارادة كذا افاد بعض الافاضل ولا يخلو عن تعسف قوله واما احمل الغير على  
 فيجيد اي واما الجواب عن السؤال المذكور بان المراد بالغير المذكور في وجه الحصر الغير المصطلح وهو ما يمكن انفكاكه  
 عن الاخر في الوجود والمعنى ان لا يمكن ان يكون الاله في الوجود عن المدرك فهو العقل ولا شك ان نفى الغيرية  
 عن العقل بهذا المعنى لا ينافي كونه قوة ووصفاً للنفس لان وصف الشيء ليس مغايراً له بهذا المعنى كما انه ليس  
 فبعيد عن الفهم لان المتبادر من اطلاق الغير هو اللغوي اعني ما يكون مغايراً في المفهوم وعلى تقدير التسليم فهو غير  
 صحيح لان نفى الغيرية بالمعنى المذكور انما هو عن الصفات القديمة واما الصفات المحللة فتعزلة لموصوفاتها لا يمكن مع  
 احكامهم عدم الاخبار بان يعلم الصفة ويبقى الموصوف على ما سمجى بالتفصيل ان شاء الله تعالى والعقل مع النفس  
 قوله هذا هو النفس بعينها اذ هي التي يدرك بها الغائبات والمحسوسات جميعاً واما العقل المغاير للنفس فلا يدرك  
 الا الغائبات اذ ادراك المحسوسات بالحواس هذا الكفر قوله يدرك بصريح في انه مغاير للنفس لان النفس مدرك لاهل الله  
 الا ان يقال ان مغايرة الاعتبارية او محيل الباء زائدة من قبيل كفى بالله وكذا ولك ان تقرء قوله يدرك على صيغة

وبكون مسنداً الى الغائبات ويجعل الإدراك بمعنى الانكشاف والباء في قوله بالمتعدية فيكون المعنى هو انكشاف الغائبات  
 اذ واعلم ان الشارح ذكر في التلويح في محجته اهلية ان العقل يطلق على القوة التي بها الإدراك وعلى الجوهر المحرك الغير المتعلق  
 بالجسم تعلق التبادير والتصرف وهو المشار اليه بقوله عليه السلام اول ما خلق الله العقل وان حال نفوسنا  
 بالقياس اليه كحال اصبانا بالاضافة الى الشمس كما ان باضافة نور الشمس يدرك المصبرات كذلك باضافة نوره يدرك  
 المعقولات فالظاهر ان جعل التعريف المذكور تعريف للعقل بهذا المعنى وانما ضعه فله لانه بهذا  
 المعنى ليس مراداً ههنا لان الكلام في العقل الذي هو من صفات المكلف وسبب حصول علم  
 قوله والعرف واللفظة على مغايرتهما الا يعنى ان العرف واللفظة يدركان على مغايرة العقل والنفس فذلك  
 قال قيل اشارة الى منعنا قول هذا انما يتم لو كان القائل بهذا المعنى منكراً لطلاق العقل على القوة  
 المذكورة اما لو كان قائلاً بها ويكون مقصوده من هذا التعريف انه يطلق العقل على النفس ايضاً كما يطلق  
 على قوتها كما يدل عليه قوله عليه السلام اول ما خلق الله العقل فقال له اقبل في اقبل للحث وقوله ان الله تعالى خلق <sup>العقل</sup>  
 في احسن صورة فقال قبل فاقبل فقال لا يوافقك انت اكرم خلقك اكرم ربك اهدم بلك عدوك  
 انما يقال انما اوردته الشارح بقيل اشارة الى انه بهذا المعنى غير مراد ههنا لانه بهذا المعنى ليس سبب العلم  
 قوله علم تقييده اذ يعنى علم تقييد العلم بالضرورة الاستدلال في اوجهها بان يقول بقيد العلم في الالهيات وفي  
 معرفة الصانع مع اتيانه معرفة بلا علم الاستغراق اشارة الى العموم يعنى انه سبب لجميع انواع العلوم فاندغم ما قاله الفاضل  
 المحقق من ان عدم تقييد اشارة الى الاطلاق لا الى العموم لان معنى الاطلاق هو علم التقييد ومعنى العموم هو <sup>استغراق</sup>  
 الذي يفهم من عدم تقييده هو الاول والثاني قوله ففقه في الفرق اثنا العدين فتخصيص الشارح السمنية وبعض  
 الفلاسفة قاصرون الخالفين في الاول منهم المنكرون لفادته مطلقاً والثانية المنكرون لفادته فيما سوا <sup>استغراق</sup>  
 والمحبيات والثالثة لفادته في النظريات فقط والرابعة لفادته في الالهيات فقط والخامس لفادته في معرفة الله  
 فقط قوله هذا دليل بعض الفلاسفة اذ يعنى ان المبرج بقوله بناء على كثرة الاختلاف اذ كثرة في الالهيات  
 فهو دليل الفلاسفة المنكرين لفادته فيها فقط كما هو المذكور في المواقف وليس دليل السمنية اذ دعواهم  
 بنقل جميع النظريات من العدييات والهندسيات وغيرها والدليل محض باعلها اذ اذ كثرة اختلاف فيها فلو جعل  
 دليلهم لو يكن مثبتاً لدعواهم قوله لانه هذه النسبة اذ لما كان قولهم النظر الصحيح لا يفيد العلم في الالهيات بحسب <sup>انظر</sup>  
 مسئلة من مسائل النظر في الالهيات ففائدة النظر للعلم بهذه النسبة لا تكون مناقضاً لدعواهم اثبت كونه من <sup>الالهيات</sup>

بقوله لان هذا نسبة عدم المعلوماتية لا يتحقق التناقض حاصل وان هذا الحكم في الحقيقة حكم مراد الهيات لانه  
راجع الى امت الله وصفاته لا يعلم بالظن فيكون المظهرية بانه لو اريد ان الله وصفاته معلوما بالظن لكانت كذا خلافا  
وتناقضا لآراءه فيه لكن الذين من منق في الملووم مشله نظري الهيات فلو كان مفيد العلم به لكان النظر مفيد العلم  
في الهيات فثبتا قضا والفرق بين الحكم الامجابية والسلبية في افادته النظر بالادبى رضى بسماعه الا ان الكبرى  
قوله لكن يريد ان يعرف على هذا الجواب انه انما يلزم التناقض لو ادعى النظر لا يفيد شيئا من الظن والعلم واما اذا  
اعترفوا بافادته النظر على ما فقد الامام من ان لا نزاع لاحصاف افادته النظر وانما الخلاف في افادته اليقين فلاتنا  
لا يلزم ان يقولوا ان نظرا هذا يفيد النظر بان النظر لا يفيد اليقين في الهيات لا العلم بها حتى يتناقض قوله يريد  
ان حاصله ان الله انه لو افاد شيئا لم يكن فاسد الجواز ان يكون فاسدا في نفسه ومفيدا للزام الخصم فانه معترف  
بان النظر يفيد العلم فهذا ايضا نظري فيفيد العلم عده بانه لا يفيد العلم ونحو الالتزامية اعنى المركبة من المقدمات المسبقة  
عند الخصم شائعة في الكتب والقول بعدم افادته الزام لعدم صدقه في نفس الامر قول بلا دليل لا يجابه بوجه هذا  
ينظر العلم ان اشارة الى ايراد اعتراض على قوله فارقبليه وحاصله ان هذه الشبهة لا تستلزم الاستدلال بها  
تقديمها انما تدل على متناع العلم بان النظر يفيد العلم لانه ليس مفيدا في نفسه لا رخصا صحتها ان كون النظر مفيدا  
للعلم لا يمكن ان يكون ضروريا حاصل بدون الاستدلال ولا ان يكون نظريا حاصل بالاستدلال ولا اشتراك  
انما يلزم منه ان لا يكون النظر مفيدا حاصل لنا اصلا وهو لا يستلزم عدم كونه مفيدا في نفسه للمدعى  
الثاني قوله لكن العقل بنفسها ان اشارة الى عدم الاعتراض المذكور يعنى ان القائل بالافادة يدعى العلم بها ايضا  
اذا المقصود الاستدلال انما يتربط على العلم ولا يمكن دعوى شئ بدون العلم به والمذكر ينكرها معا اى يدعى كون  
النظر غير معلوم لنا وانقضاء هذا المجموع اما بانقضاء نفس الافادة او بانقضاء العلم بها فاد افادت الشبهة  
المذكورة انتفاء العلم ثبت صدق المنكر وخلاصة الجواب ان الادعاء المنكر انفس الافادة بل نفى العلم بالافادة  
وهو اما بعدم الافادة او بعدم العلم بها ولا يخفى عليه انه لو لم يثبت هذه الشبهة لم يثبت حفظ العلم المنكر لان العلم بالافادة  
انما يثبت بالافادة النظر لا يعنى ان لا يثبت على تقدير المضاد والمعنى انه يلزم اثبات افادة النظر المخصوص بالعلم بالافادة  
فذلك النظر المخصوص بالعلم لان اثبات القضية الكلية القائلة اعنى كل نظر صحيح مفيد للعلم بالنظر المخصوص موقوف  
على افادته العلم بها ولا شك ان حكم هذا النظر اعنى كونه مفيدا منذ اوجرت الكلية المذكورة فانبات تلك الكلية  
بالنظر المخصوص يستلزم اثبات حكم هذا المخصوص بنفس افادته العلم وانه اثبات الشئ بنفس قوله وقد يقال ان حاصل



لما سبق اثبات افادة النظر بخصوص بافادة النظر لمخصوص ولا يخفى انه اثبات الشيء بنفسه لا بمعنى اثبات الحكم بالنظر  
 العلم به يستفاد من النظر بأربعة المقادير مرتبة فيعلم الحكم وهذا انما يتوقف على كون النظر مفيداً لجميع العلم  
 بافادة الاثر انما يحصل كثيراً من التباين بالانظار الصحيحة مع الغفلة عن العلم بكونها مفيدة للعلم والاثبات على تقدير  
 اثبات تلك القضية الكلية بالنظر لمخصوص استفادة العلم بان النظر لمخصوص مفيد من نفس الحكم بكونه مفيداً ولا دخل  
 في استفادة العلم بالاجزاء من نفس افادة لعدم لزوم اثبات الشيء بنفسه قوله وقد زيفه الشارح اه وحاصل زيفه  
 العلم بان النظر مفيداً استفادة العلم بذلك النظر والعلم بافادته فيلزم استفادة العلم بافادته من العلم بافادته  
 فيعود للحد ولا ينتج لامة للدليل العلم باللازم من العلم باللازم والعلم بتحقيق المعلوم ولذا اشترط  
 الشيخ في الدناج التفتن بكيفية اندايج الاصفحة الاوسط التي هو العلم بكيفية افادته وما ذكرته من انما يحصل  
 كثيراً من العلم بانظار الصحيحة مع الغفلة عن العلم بكونها مفيدة لا يرد على عدم العلم بافادته بل على عدم العلم بان  
 بافادته كيف ولوله يكن العلم بافادته لما حكمنا بافادتها لتلك النتائج قوله اي توقف الشيء على نفسه اه  
 يعني ليلزم من الدور معناه تحقيقه وهو توقف الشيء على ما يتوقف عليه لعدم وجود التوقف من الجانبين ههنا  
 بل المراءاة لزمه اي توقف الشيء على نفسه هو اللازم من توقف افادته النظر على افادته قال بعض الفضلاء معنى  
 قوله انه دورانه لا يلائم الدور الحقيقي لان العلم بان كل نظر صحيح مفيد على تقدير اثباته بالنظر لمخصوص موقوف  
 على اتمامها والحال ان العلم بافادته هذا النظر على تقدير اثباته بالنظر لمخصوص موقوف على العلم بتلك الكلية  
 لانه من فروعها والعلم بالفرع مستفاد من العلم بالاصل بضم الصغرى السهلة الموصول اليه بان  
 يقال هذا النظر صحيح وكل نظر صحيح مفيد فلا حاجة الى حمل الدور على معناه المجازي اقول فيه محتمل لان العلم  
 بافادته النظر لمخصوص موقوف على العلم بتلك الكلية وكون العلم بالفرع مستفاد من الاصل يجعل كبرى المصغرى سهلاً  
 الموصول انما يدل على استلزامه اياه وايركا استلزام من التوقف فان العلم بالنتيجة مستفاد من الدليل المعين فيفسر  
 موقوفاً عليه جواز ان يحصل بوجه آخر نعم توقف الشيء على نفسه لازم اذا اثبتنا الكلية بالنظر لمخصوص موقوف  
 اثبتنا حكمه بنفسه وذلك لا يدين ووحقيقة فلذا حمل المحشى على المعنى المجازي قوله حاصله ان اثبات الكلية اه  
 لانم انه يلزم من اثبات افادة النظر بافادته النظر اثبات الشيء بنفسه لا بالثبوت هو افادة النظر حيث كونه نظراً  
 والمثبت هو افادته حيث انه لا نثبت القضية الكلية القائلة بان كل نظر صحيح مفيد القضية الشخصية القائلة  
 هذا النظر حيث ذاته مفيداً انما ثبت لتلك الكلية هو النظر لمخصوص من حيث ذاته من غير ان يكون معبراً

بعنوان النظر المخصوص حتى لو فرض انه ليس من افراد النظر كان ايضا مثبتا لتلك الكلية فيكون المفهوم عليه  
 افادته من حيث ذاته والادعاء اثبات تلك الكلية بالقضية الشخصية اثبات الحكم بافادته، نظر المخصوص  
 من حيث كونه نظرا كان اندراج هذا النظر تحتها هو من حيث كونه نظرا فيكون المفهوم افادته من حيث كونه  
 نظرا ولا خلاف في لتغاير المثبت والمثبت بالاعتبار وهذا خلاصة الجواب واماميان انه يجوز ان يكون القضية <sup>الشخصية</sup>  
 من حيث اخذها بعنوان شخصية ضروريا وبعبارة كلية نظريا فلا دخل له في الجواب ولذا لم يتعرض له المشرح  
 والمقصود من فم ما توهم من ان هذه القضية لا تكون ضرورية لدخولها في تلك الكلية فيكون نظرية ثابتة بافادته  
 نظر اخر لها او يتكلم فيه ايضا فاما ان يذهب ويعود فيلزم الدوام والتسلسل وحاصل الدفع ان تلك القضية الشخصية  
 ضرورية اذا اخذ موضوعها متراج <sup>حيث</sup> انه مع قطع النظر عن كونه نظرا وهي بهذا الاعتبار مثبتة على صيغة اسم الفاعل  
 غير مندرجة تحت الكلية ونظايرة اذا اخذ موضوعه بعنوان الكلية من حيث كونه نظرا وهي بهذا الاعتبار مثبتة على صيغة  
 اسم المفعول مندرجة تحت الكلية ولا يحذور في ذلك ان القضية تختلف بيدها وكسبا باختلاف العنوان فان  
 قولنا نعلق العام وجود نظري قولنا واجل وجود موجود يدل على قوله الاول ان قوله باول التوجه يدل على  
 ان المراد ما لا يحتاج الى سبب اصلا وقوله من غير احتياج الى الفكر يدل على الجواب ما لا يحتاج الى النظر فاول  
 تفسير البداهة مناص لا حرة فالاولى ان يقال ما لا يحتاج الى سبب اصلا اذا العلم الحاصل باول التوجه لا يحتاج  
 الى سبب اصلا من اسباب سوى التوجه وانما قال الاول لانه يمكن ان يقال ان المراد بالفكر المعنى الغوري والمعنى  
 غير احتياج الى ما لا يخطئه امر آخر من فكر او احساس او حواس او تجربة قوله وجعله تفسير الاول لا ينبغي جعل قوله  
 من غير احتياج الى الفكر تفسير او بيان الاول التوجه فليس المراد باول التوجه الاحتياج الى شيء اصلا كما يفهم من ظاهر  
 بل ان الاحتياج الى الفكر والترتيب لا يمازى تفسير المشرح كانه يدل على المراد بالضرورة ما لا يكون له مباشرة اسباب  
 مدخل في حصوله حيث فسر ككتابي المقابل له بما يكون لمباشرة الاسباب مدخل في حصوله ولا يصح ان يقال  
 ان ما حصل من غير فكر وهو حاصل بدو مباشرة الاسباب بخلاف ان يكون حصوله بالحدس والتجربة الحاصلتين  
 باستعمال الحس قال بعض الافاضل في بحث كانه ما حصل بالحدس والتجربة خارج عن القسم فان كل ذلك مما يتعلق  
 بما سوى الفعل من الحس والتكرار قول هذا في الفلأص في وجه حصول الاسباب الثلاثة من الحدسيات والتجربيات  
 والبدهييات والنظريات مرجع الكل لا العقل فانه المفضى الى العلم اما مجرد الالتفات او بانضمام حدس والتجربة او  
 ترتيب مقدمات فانه صريح في ان ما ثبت بالحدس والتجربة داخل فيما ثبت بالعقل وانما قال لا يلزم لتقرير المشرح كانه يلزم

من ان يحصل بعد استعماله المحسوس فهو حاصل بدون مباشرة الاسباب بمعنى مباشرة الاسباب ليس مستقلاً في  
 حصوله كما لا يخفى قوله الظ من عبارة المصداق يعني ان الظ من مجموع عبارة المصداق وتقرير المصداق حيث ذكر المص  
 الضروري في مقابلة الاكتساب في فسر المصداق بالحاصل مباشرة الاسباب باختيار ان المصداق هو هنا في مقابلة الاكتساب  
 المفسر اذ كرمه مناه ما لا يكون حصوله بمباشرة الاسباب وهو الموعود بقوله وستع في قوله ويرد عليه المصداق  
 على ما هو انما المثال المذكور للضرورة ليس موافقاً له بالمعنى المذكور لان حصوله موقوف على الكليات المتقدمة  
 ونسور الطرفين المتقدمة ولو كانت كسبياً فلا يصدق عليه انه حاصل بدون مباشرة الاسباب باختيار ان  
 ان المراد ما لا يكون تحصيله مقدوراً بعد الكليات ونسور الطرفين كما يشير اليه عقيدته بمباشرة الاسباب بغير النظر  
 في الاستدلاليات وتفسير الجدل والاصغاف في الحسبان ولا يخفى انه تكلف مع انه يلزم ان يكون الضرورة والكسب في التفسير  
 دون التصديق والاصطلاح على خلافه قوله والله يلزم انه عطف على قوله ان المثال المذكور اى يرد على ما هو الظاهر  
 يلزم على تقدير ان يكون الضرورة ما يكون حاصل بدون مباشرة الاسباب ان يكون حال بعض العلوم من  
 التجريبات والحدسيات متروك البيان مع انه من العلم الثابت بالعقل على ما صرح به الشارح في وجه حصر الاسباب  
 ضرورة انه ليس بضروري لعدم حصوله بالضرورة على الحدس والتجربة ولا كسبياً بل حصوله بالاستدلال  
 والكسب من العلم الثابت بالعقل ما ثبت بالاستدلال بما ذكرنا ظهر ضعف ما قاله الفاضل الجليل من ان لا يكون  
 والتجريبات متروك البيان لدخولها في الكسب فان المراد بالكسب ما يكون لمباشرة الاسباب مدخولاً في كسب  
 ان استعمال المحسوس تكرر المشاهدة له مدخل فيها على ما بين في محله لان الكسب من العلم الثابت بالعقل ما يكون بالاستدلال  
 كما يدل عليه المصداق وما ثبت منه بالاستدلال فهو اكتساب وان كان الكسب المطلق ما يكون حاصل بمباشرة سبب  
 الاسباب فاما ان يكون يمكن ايقال التجريبات والحدسيات مدخولة في الضرورة كان حصولها وان كان بواسطة  
 الحدس والتجربة لكن توسطها غير ملحق عند المشايخ لعدم تعلق غرضهم بتفاصيلها على ما مر في وجه حصر الاسباب  
 ولذا جعلوها ما ثبت بالعقل وان كان استعانة الحدس والتجربة مدخل فيها قوله فالاولى اى الاولى والمراد  
 بالبداهة عدم توسط النظر في المعنى ما ثبت بدون توسط النظر فهو ضروري فيشمل الوحيدات والحدسيات  
 والتجريبات وقضايا قياساتها معها ويكون الاستدلال والاكتسابي مترادفين انما قاله في اشارة الى ما ذكره  
 الشارح ايضا صحيح ولعل الوجه ما بيناه قوله كلمة ما يتبادر الى ذهن الطراح السلام الاصل بقربنية ان الضرورة في قياس  
 الحوادث والحدوث ليستلزم الحصول لا ما يعم الحاصل وما من شأن الحصول وان يحصل فلا يرد لنقض العلم

الواجبة وان كان بصدق عليه علم من شأنه الحصول وليس تحصيله مقدراً والشر على ما هو من هذا اهل  
 الحق من العلم بحقيقة الواجب يمكن عن حاصل مباشرة الاسباب بمعنى انه لم يحج عاداته تعالى بحقيقة بعد استماع  
 اسباب العلم ان حقيقة ليس بحاصل بالفعل فر قال بالنقص بالعلم بحقيقة الواجب انما يجد على ما ذهب من قال انه  
 العلم بحقيقة الواجب لا يات بقوة لا القائل بافتناع العلم بحقيقة الواجب الحكماء ويند من المتأخرين والمعرفين بهذا  
 جمهور المتكلمين قال بعض الفضلاء المحصول معتبر في ماهية العلم ولا حاجة الى التقييد بالحاصل واطلا العلم على ما يليج حاصل  
 لا يجوز سيما على ما ليس من شأنه ان يحصل انتهى اقول لاعتبار المحصول في ماهية العلم انما يظهر على ما عرفت الحكماء من انه الصلوة  
 الحاصلة واما على ما عرفت المتكلمين من انه صفة توجب عجزاً او ينكشف به انه تغيب مواز ان يكون تلك الصفة حاصلة او  
 عن حاصلة وعلى تقدير التسليم واطلاق العلم على من شأنه الحصول مسامحة شائعة فيما بينهم فيخرج اليك التقييد  
 لعدم ذلك ان بهلهم واما ان حقيقة الوجود ليس من شأنه الحصول فهو من هذا الحكماء وبعض المتكلمين في الجملة على خلافه  
 كما يصرح في شرح المواظفة لكونه يرد اذ يعني ان شائع للمواقف عن الضرورى بما عرفت الشارح وادرج الحسية  
 فيه وبين وجه ان ذلك لا يجزى بالحسيات ليست حاصلة بمجرد الاحساس المقدور لنا والاحصول المحزم في  
 جميع المواد مع تخلفه في وجدان البصر والى السكر ما وروية الاحول الواحد اثنين ونحو ذلك بل لا بد في  
 حصولها مع الاحساس من امور اختر يضطر العقل الى المحزم بسبب تحقق تلك الامور في بعض المواضع دون بعض  
 وتلك الامور غير مقدور لنا اذ لا فعمل تفصيلها ولا زمان حصولها حصلت قبل الاحساس ومع الاحساس وكيفية  
 حصولها فلو كانت مقدورة لنا لكانت معلومة بخلاف النظريات فانها حاصلة بمجرد النظر المقدور لنا ولا يشتر  
 اخروء فيها والقول بان يجوز ههنا ان يكون ما يوقف عليها حصول المحزم ولا نعلمها مفصلة عما يصرح  
 والاحراز ان يكون له الحسيات الأولية ايضا موقوفة على امور لا نعلمها وفيما قرنا لك اسفارة الى ذمة شبيهة  
 اوردت في هذا المقام تركناها صواباً عن اجمال المزم قوله ووجه ان الشارح ان حاصلة من ارجح الحسيات  
 في الصغر وعرفه بما لا يكون القدر مستقلة في حصوله والكسبي عرفه بما يكون القدر مستقلة فيه فيدخل الحسيات في الصغر  
 لتوقفها على امور غير مقدورة كما مر من ادراج الحسيات في الكسبي عرفه بما يكون المقدرة دخل في حصوله والضروري  
 بما لا يكون كذلك فتدخل الحسيات في الكسبي محصولها بالاحساس المقدور فاقبل كور القدر مستقلة  
 في حصول خلاص المذهب والنظريات قد يتوقف على مبادئ ضرورية فلا يكون القدر مستقلة في حصولها  
 لتوقفها على المبادئ الغير المقدورة فيلزم بالاراد مستقلة الاستقلال عادة بمعنى ان الكسبي يتوقف على مجرد قوتها عاده

والضوء ليس كذلك وعن الثاني ان اللازم ما ذكر ان يكون الامر الذي يتوقف عليها العلم الكسبي غير مقدور  
 لان يكون نفس العلم بغير مقدورة قوله وجه التناقض حاصله انه جعل الضروري او لا مقابلا لكسبي  
 فاجعله قسما من قسمه اعني الحاصل بنظر العقل فيلزم كور قسم الشيء قسما من قسمه وهو يستلزم التناقض  
 اذ يستفاد من اول البصر وليس بالکسبي ومن الثاني انه الكسبي حاصل الدفع منه لزوم ما ذكر للتأويل  
 والقسم قوله وليست شغري لا يعني ان دفع التناقض فرع تخيل وهم هنا لا يتجمل التناقض واجل الضم لا يعني احد  
 وهو ما يقابل الكسبي لانه انما يلزم لو كان المفهوم من عبارة البداية الحاصل بنظر العقل المقسم الى الضروري والاستدلال  
 قسم من المقابله وليس كذلك لانه قد مر انه لا يتصور حصول العلم سواء كان ضروريا بلذو سبب من الاسباب حسب  
 البداية قسم العلم الحاصل بسبب من الاسباب الى ما يحدثه الله تعالى في العبد بلا توسط اختياره وصرفه اسباب  
 والى ما يحدثه بتوسط الاختيار وصرفه الاسباب ثم قسم مطلق الاسباب الشاملة للباشرة وغيرها المتحققة في  
 والاستدلال الى علم ما هو الظاهر قوله واسببا اي اسباب العلم من غير تقييد بالباشرة وغيرها الى ثلاثة اقسام ثم قسم الحاصل بالسبب  
 الخاص منها وهو نظر العقل الى توجهه وملاحظته الى الضروري الاستدلال الى لا شك انه لا يلزم من ذلك كون قسم  
 قسما منه اذ ليس بنظر العقل من الاسباب المباشرة حتى يكون العلم الحاصل به علما حاصله لاسباب المباشرة فيكون  
 في الشيء يكون البصر وكسما منه فيلزم التناقض بل هو شامل بنظر العقل لتوجهه الذي لا يكون على وجه المباشرة كما  
 في الواحدييات كالعلم بوجوده وتغير احواله فانها حاصله بملاحظة العقل التي ليست بمقدورة للعبد ويكون علم  
 المباشرة كما في النظريات والبدهييات التي سوى الواحدييات فانها حاصله بملاحظة العقل التي هي حاصله  
 بالقصد والاختيار فاحصل منه بلا المباشرة يكون ضروريا واحصل منه بالباشرة يكون نظريا بالعندين المذكورين  
 الا هذا انما هي نهاية شري كلام المحقق قوله ولو سلم انه اي لو سلم ان القسم هو الاسباب المباشرة لكنه يجوز ان يكون  
 بين القسمين التقييد التي حصلت اقسام المختلفة بسببها عموم من وجه فيجوز ان يكون نظر العقل الذي اجل تقييد  
 المباشر به حصص منه قسم اعم من وجه من الاسباب المباشرة فان نظر العقل متحقق في الواحدييات وليس بالباشرة  
 متحقق في الحساب والخبر الصادق وليس بنظر العقل وكلاهما متحققا في النظريات والمقسم للضروري والاستدلال في قوله  
 ثم الحاصل بنظر العقل ضروري محصل باول التوجه اذ هو العلم الحاصل بالاعم اي بنظر العقل الا علم الشامل للباشرة  
 وغيره فلا يكون القسم في الكسبي فلا يلزم التناقض اصلا وما حذرنا لك ذلك فاقين كما يجوز ان يكون بين القسمين  
 والاقسام عموم من وجه يعرف ذلك من ملاحظة مفهوم التقسيم المراد بقولنا الحيزان ما ابيض واسود الحيزان

١٠٤  
 ابيض وحيوان استوكانه وان لم يحزن ان يكون بين المقسم والاشياء عموم من وجه لكنه جازئ بين المقسم وفي  
 الاقسام بل محقق الا ترى ان الابيض الذي هو قيد يحصل قسم الحيوان اعم من جهة تحويل وهذا القيد  
 كما وكذا يخفى قوله يعلم رد على التقسيم الثاني انه نعم الضروري في التقسيم الثاني محمول على ما يحصل بدون  
 فكر لكنه لا يثبت لو لم يحل عليه يلزم التناقض بل لا جل انه لو حمل على ما يحصل باول التوجه من غير سبب مباشر لم يحل  
 حصرا يحصل بنظر العقل في الضروريات والاستدلال بالخروج الحديسيات والتجربيات ضرورة انها حصلت بنظر العقل والسياسة  
 بداخلية في الضروري لعدم حصولها باول التوجه لتوقفها على الحدس والتجربة وكذا في الاستدلال لعدم احتياجها  
 النوع وفكر فيحتاج في دفعه الى جعل قوله من غير احتياج الى التفكير تفسير الاول التوجه فيحصل للضروري معنى آخر وهو ما  
 حصل بدون فكر فالباست على ما حمل الضرور على معنى آخر ليس لزوم التناقض على من ثوب بل عدم استقامة المحصر  
 وانما لم يحل التفكير في قوله من غير احتياج الى التفكير على المعنى الغوي اي من غير احتياج الى السبب من سبب المباشرة  
 فنكون الحديسيات والتجربيات داخلية في الاستدلال ولم يحصل للضروري معنى ثان لان غشيه الضروريات المحاصل  
 باول التوجه بقوله الكل اعظم من الجزاء ي عن ذلك احتياجه الى الاتفات للمقدور وتصور الطرفين المقذور  
 وبما حررنا لك ظهرا ما قاله الفاضل المحقق وانت خير بان هذا الكلام اعتراف منه بالحديسيات والتجربيات  
 وسائر الضروريات المقدورة كانت داخلية في الضروري ولا تنك ان الضروري باعتبار كونه مقدورا حاصل  
 بمباشرة الاسباب قسم من الاستدلال وقد كان الضروري متمم للاستدلال فيلزم ان يكون قسم اشئ قسم منه فيحتاج  
 الى الجواب الشارح لعبد عن المقصود من احوال ليس المقصود ان الضروري بالمعنى الاول شامل للحديسيات والتجربيات  
 والضروريات المقدورة بل مقصوده ان ما ذكره الشارح من ان في حمل الضروريات على المعنى الثاني  
 دفعوا التناقض ليس بعيب لعدم التناقض في كلامه بل فيه دفع لبطلان المحصر واي هذا من ذلك واعلم ان مقصود  
 المحقق من قواه ولدت شعري كيف يتخيل التناقض ان من كخط عبارة البداية كما ينبغي لا يتخيل التناقض  
 الذي يفيض الى اعتبار المعين للضروري نعم فيه ايهام التناقض لكنه يرتفع بآدنى تأمل قوله فيحتاج  
 الى دفعه ان المعنى لو كان ادعاء من الاسباب المفيدة للعلم بالنسبة الى عامة الخلق لبطلان سبب العلم  
 في الثلاثة ويحتاج في دفعه الى ما يحتاج في دفعه النقص بالحديس والتجربة والواحدان وهوانه ليس له عرض متعلق  
 بتفاصيلها وكان الحاكم في جميع ذلك العقل فلان العجوة في العقل وان كان باستعانة الحدس والتجربة والوجدان  
 والاهام لكنه ليس سببا لعامة الخلق فلا يكون داخل في المقسم اذ المقسم الاسباب العامة لسائر الخلق فلا



احتياج في دفعه الى ما ذكر قال الشارح ان تسمية الصحة الا لان الالهام ليس من اسباب المعرفة بل  
الشيء ايضا والمختص بهم كونها من اسبابها قوله وجوابه انه خلاف الظاهر لان المتبادر من إطلاق الصحة ضد  
المرض قوله وفيه استدراك انه لا يمكن ان يقال من اسباب المعرفة بالشيء قبل المعرفة ليشتمل التصور والتصور  
والكلام ههنا في الصديق فادرج لفظ الصحة إشارة الى هذا قوله وايهام خلاف المقصود لان الصحة يقال  
ما يقابل لمرضه وعلى ما يقابل المرض وعلى الثبوت وعلى مطابقة الشيء لواقع ففي سرادة الثبوت منها بل قرينة  
ايهام خلاف المقصود قبل المراد بالشيء الحكم الذي هو وقوع والادوق ومعنى صحة مطابقة الواقع وقد فسر  
تدريج المقاصد بيان تحقيق معنى الصحة والكذب بهذا المعنى فظهر صحة الصحة وفائدة ادراجها الاشارة  
الى ان المراد بالمعرفة التصديق انتهى ولا يخفى ان ما ذكره المحقق بقوله وجوابه يرد عليه فان جملة على معنى المطابقة  
خلاف المتبادر وفيه استدراك لانه اذا كان المعرفة بمعنى العلم يكون المطابقة مقبولة في مفهومه وايهام خلاف  
المقصود قوله كلمة كان ههنا غير مرضية لانه جزم الشارح فيما سبق بان العلم عندهم لا يطلو على غير اليقينية  
حيث حمل الغيب على الاكتشاف التام بمعنى عدم احتمال النقص حاله وما لا فلا معنى ليراد كلمة كان المشعرة بالظن  
قوله فتأرجح التأمل ان عبارة المص لا يدل عليه صريحاً ولم قد يطلو بمعنى الإدراك مطلقاً فنيشملها على ما  
قوله فيما سبقت ولكن ينبغي ان يحمل الظاهر حيث علم التعريف او كونه حصة ثانياً فان قيل حصر اسباب في الثلاثة قرينة  
صريحة على ان المراد العلم مطلق الإدراك لان اسبابه كثيرة كالخبر المقرون والاطعام وخبر الاحاد  
الرؤية قلت ان يكون الحصر للاسباب المقعدة للعلم لا يختلف وهذا القدر كما لا يرد على قوله  
انه اشارة الى وجه التسمية وانما ذكر هذا التعريف اشارة الى وجه التسمية والمناسبة فان العلم مشتق من العلم بمعنى  
العمامة غلب في العلم كالحال لما يختم به ثم سمي بما سوى الله تعالى من الوجودات لانه يعلم به الصانع قوله وليس  
التعريف في ليس جزء من التعريف حقيقة عند الشارح والا يرد الاستدراك لانه حمل الغيبة على المعنى المصطلح  
في خبر الصفات وصار التعريف جامعاً وما لا يابرونه والمشهور ان جزء منه بناء على حمل الغيبة على المعنى المصطلح  
واخراج الصفات به اذ لا يعلم بها الصانع وظنى ان المشهور ان كان حمل الغيبة على المصطلح بعيد عن الفهم  
وعلى نقد السليم بل ربما استدراك قوله من الوجودات لانه غير المصطلح لا يطلق عندهم الا على الوجود قوله يقال  
علم الاحكام اشارة الى الملاح ان معنى لما كان يعرف العالم بما ذكره هوها فجلد المقصود من جهيد الاول جوار اطلاق العلم  
على الخبرين فانها الموهوبة بالذات الثاني اختصاصه من اطلاقه على المحرم حيث اورد حقيقة الجمع قال من الوجودات

والله بقوله يقال عالم الاجسام فانما انما الامثلة من الاجناس اشارة الى عدم جواز اطلاقه على الجزئية  
 في معنى قوله من المجموع كذا من اجناس الموجودات وفي اطلاق العالم على كل واحد من الاجناس اشارة الى انه  
 اسم موضوع للقدر المشترك اي بين جميع الاجناس اعني كونه ماسوي الله تعالى فان القول بصدق الوضع  
 بحسب كل جنس كلفظ العين قول بلا دليل وكذا جعل الوضع عاما والموضوع له خاصا فانه مخصوص  
 بمواضع عديدة واذا كان موضوعا للمعنى واحد مشترك بين جميع الاجناس فيجوز اطلاقه على كل واحد من  
 من الاجناس على كل ما اطلاقا للكل على جزئية كاطلاق الانسان على كل واحد من زيد وعمر ويكرو على كل ما  
 لانه اسم للكل اعطف على قوله اسم للقدر المشترك اي فيه اشارة الى ان ليس اسم المجموع والا لما صح جمعه في قوله  
 تعالى رب العالمين فيقولوا لا يشترط ان يكون كل واحد خلا والاصل لا يصل الى بل موضوعه داعية اليه قال الشاعر  
 في شتره الكشاف هو اسم الكون جنس وليس اسم المجموع بحيث لا يكون له افراد بل اجزاء فيتم جمعه انتهى كلامه فان  
 قيل عبارة المصحيح في ان العالم اسم للمجموع حيث قال جميع اجزائه حادثة من جزئياته ففي تفسير كلام  
 بما ذكره جزاء قلنا لا نعم ذلك فان قول العالم بجميع اجزائه حادثة تفيد كلية معناه كل جنس يطلق  
 مفهوم اسم العالم بجميع اجزائه حادثة فعليه اشارة الى ان كل جنس من الاجناس حادثة مع حدوث اجزائه  
 التي يتركب منها والخارج معنى تركب منها في الخارج تركب جميع جزئياته منها لما يقال جنس البين مركب من بزران  
 والسقف هو البالغ في الشئ اعني افلا سفة هذا والفضل في توجيه عبارة المصحيح تركبها لفظ الاطنا  
 ذكره في قوله العالم المصحيح والمشهور ان الصورة النوعية هي المقص من هذا دفع ما يجيء من انه كان على المصحيح ان يقول  
 وصورها الكليات النوعية والجنس فان الفلاسفة قالوا ان الصورة الحقيقية هي العناصر القديمة بنوعها بمعنى الصور الحقيقية  
 طبيعة نوعية لا تعد الا بامور خارجة عنها من كونها فلكية او عنصرية زائفة هوائية غير قديمة بحسب افرادها  
 الشخصية فيجوز خلوها من امر افرادها الشخصية الطبيعية النوعية وان الصورة النوعية قد يتجسدها بمعنى ان  
 الصورة النوعية طبيعة جنسية يتمتعة في ضمن العناصر بنوعها الحقيقية لا بالثبات المختلفة غير قديمة بحسب تلك الانواع عليها  
 فيجوز خلوها من انواعها بطريق الكون والفساد بالتحول المعنى صورة النوعية وليس الصورة الذاتية بالعكس فيجوز  
 ان يكون نوع النار حادثة بسبب الحركات الفلكية عن نوع الهواء ولا يجوز خلوها عن طبيعةها الحقيقية وحاصل الامر  
 المشهور ان كان الصورة النوعية قديمة بالجنس لكن يشكل عليه بقاء الصور الا سطرقتا اي العناصر الارضية  
 فانها باعتبار تركب الجسم منها هي سطرقتا وباعتبار تحليلها عناصرها من جهة المولد لا من جهة المعاد

والجوهرية القديمة بالنوع فاقدم صيرها بان صيرها صير باقية على حالها في امثلة المواليذ ولذا اتصل كل واحد  
 منها بعدا لافتران بكرتها وهي قديمة بالنوع عندهم بحسب تواردها افرادها الشخصية من العلم الى الوجود كما  
 الحركة فيلزم قدم الصورة النوعية المحقة بكل عنصر بالنوع بحسب تواردها افرادها والا لم يكن المواليذ قديمة بالنوع  
 فلا معنى لكون الصور النوعية قديمة بالحسب وتجييز حدوث نوع النار نعم انه يجوز الانقلاص بحسب الكبر والفساد  
 في الافراد الشخصية من كل نوع فكان الشارع ترك ذكر جنس الحسب وقال في الصلوة مطلقا قديمة بالنوع ميلا الى  
 هذا التحقيق المفهوم من الاشكال والاداء بالنوع النوع الاضا في اعني المندرج تحتها اذ هو في حد ذاته على الصورة النوعية  
 ويكون موافقا للمنهج قوله قديمة بالاضافة الى اعيان القيام باضافته الى العبد المكن اخترازا عن قيام الواجب <sup>لذاته</sup> وان  
 استغناءه عن العمل لا يكون بخير بنفسه لانه لا يخير للوجوب قوله لا ينبغي الا يعنى التعريف قيام العين بالذات يصديق  
 على المركب من عين وعرض قاله بذلك العين في السير المركب من الحسب والهيئة العارضة لها بسبب التأليف فانه يصديق  
 عليه انه بخير بنفسه غير انما بخير شئ اخر مع عدم صدق المعرفة عن قيام العبد عليه المشهور <sup>لذاته</sup> انه ليس فكيف  
 يصديق عليه القيام بالذات المحقة به وبما حركت اندفع ما قيل في دفع هذا النقص من ان الوحدة النوعية  
 معتبرة في تقسيم العالم الى العين والعرض والصورة المفروضة انما هي من اجتماع القسمين لان هذا الجواب انهم  
 لو قرروا ان الحسب لا يتحقق في الصورة المفروضة معنى القيام بالذات فيكون عينا مع انه ليس بعين فيكون  
 المقص ابطال محضار التقسيم وليس كذلك بل مقصوده انه يصديق عليه تعريف قيام العين بالذات كما يصديق  
 المعرفة لا يتحقق بالعين وهو ليس بعين <sup>لذاته</sup> كالفائدة في اعتبار الوحدة النوعية في المقسم كما لا يخفى وانما قال <sup>لذاته</sup> ان  
 لا بعضهم فهو الى انه عين فانه عبارة عن الاجزاء المخصوصة التي اعتبرها العقل وضع هيئة مخصوصة من عوارض  
 يكون الهيئة مقومة فانها امر اعتباري غير موجود فكيف يكون جزء للوجود واجبه كاشكال المذكور <sup>لذاته</sup> ان  
 ان لا يكون محذور التخييل واسطة في العرض والتخييل لذات المجموع انما عرض بواسطة جزء <sup>لذاته</sup> هو العين ولا ينقص  
 قيام العرض اذ لا يصديق على ذلك المركب من غير بواسطة موضوع بل بواسطة جزء قوله ليس من العوارض عين وجود  
 اه اعلم انه قد اشتهر فيما بينهم ان معنى وجود العرض في الموضوع ان يكون موجودا في نفسه هو وجوده في الموضوع فسر  
 السيد المشرك في ستر المواقف بعدم تمايزهما في الاشارة الحسية والشارح فسر بان يكون وجود العرض في نفسه هو وجود  
 في موضعه قايما معي انه ليس بجزء اخر غير وجوده فيه وقايما على ما يدل عليه لانه لا وجود للجسم في غير وجوده في نفسه هو وجوده  
 في الخيز امر اخر ولذا على سماع كلامه تعالى في سورة الحديد السند بان لا يكون شئ اذ يقال ان جلا السند في نفسه فقام

بالجسم وتخلل الفاء بينهما يعجم المغيرة بحسب اللغات وايضا مكان ثبوت النفي في نفسه مكان ثبوت لغز لا  
 لا كثيرا لا يتحقق الوجود والثاني فان البياض ممكنة ثبوت في نفسه مع انه لا يمكن ثبوتها للسواد واذا كان المكان  
 متغيرين فكيف يتحد الممكنات اعني الثبوتين يمكن الجواب بان عبارة <sup>بالشروط</sup> على التام كالمشهور والمقتضى اتحادها  
 في الدشارة الحسية فتأمل قوله بمعنى البعد المفروض انه يعني ليس المراد بالطول والعرض والعمق ما هو للتعرف  
 اعني الابعاد الثلاثة المتقاطعة على <sup>ال</sup> ايا قائمة بل المعنى الاصح وهو البعد المفروض اولا وثانيا وثالثا لان  
 الجسم من حيث اجزاء انما يوجد حصول الابعاد بهذا المعنى بان يتألف ثلث يقع الثالث على تقاطعها فيحصل مثلث مجهول  
 من ثلثة خطوط جوهرية فالامتداد المفروض اولا طول وثانيا عرض وثالثا عمق قوله ليتحقق تقاطع الابعاد اذ  
 ليكون وجود الابعاد المتقاطعة فيه اذ لا يجب الابعاد الثلاثة فضلا عن كونها متقاطعة كما في الكرة والاسطوانة <sup>ط</sup> والخط  
 المستدير وكل في قوله ليتحقق الابعاد الثلاثة قوله <sup>ط</sup> بان التقاطع اعني ان اشتراط التقاطع لا يجب بشرط الثانية  
 حصوله بل بربعة اثنان يتألفان في الطول ويقوم الجزء الثالث بحجب احدهما فيحصل العرض ويقوم الجزء الرابع على  
 الذي قام بحجبه الثالث فيحصل العمق <sup>ط</sup> يتألف من اجزاء الارب فحصل الطول وقام بحجب متلاحم فيحصل العرض  
 وقام وعلى ب فيحصل العمق فهذه الابعاد ثلثة احدها من اب والثاني من ب ج والثالث من د ب متقاطعة  
 على نقطة ب وهي الجزء المشترك بينهما واذ كرنا ظهور ذلك اختلاف عبارة المحتجب فان قوله يقوم على اربع صفة  
 لقوله ثالثا لا شك ان قيام الرابع على الثالث لا يحصل التقاطع وان حصل الزوايا القائمة على هذه الصورة والا  
 وفوقه اربع افرع احدها اربع كما في الموقف <sup>ط</sup> الله ايقال نصفه لاجلها بخلاف الموصول الذي يقوم عليه رابع لو يقال  
 ان احدهما لعدم تعيينه في حكم النكرة فيجوز وفي الجملة المجردة صفة له على نحو ما قال الفاضل الجليل في حاشية  
 ان جملة كثير اياه في قولنا فلان كثير اياه صفة لفلان ما يتقدم الموصول وبان علم المحتجب في حكم النكرة فان  
 تقاطع الابعاد على القوائم في المخطوط الجوهرية حاسل اذا فرضت متجاوزة وذلك كما فهمنا فلا يرد ما قيل انه اذا كان احد  
 الجواهر الملتقى لم يكن ضلع الزاوية خطأ ومن الواجب ان يكون كذلك كذا افادة بعض الافاضل قوله وان كان لفظا  
 راجعا اه المقصود من هذا بيان فائدة قوله راجعا الى الاصطلاح وعدم مخالفة لما في المواقف <sup>ط</sup> فم ما قيل  
 حاصل ما ذكره الشارح بقوله بل هو نزاع في المعنى الذي وضع لفظ الجسم اه ان لفظ الجسم يطلق على كل اكد  
 ولا شك انه نزاع لفظي يعني انه ليس نزاعا لفظيا بمعنى كونه راجعا الى الاصطلاح بان يكون لفظ الجسم اصطلاح  
 موضوعا للمركب من جزئين وفي اصطلاح من ثلثة وفي اصطلاح للمركب من ثمانية اذ لا مشاحة في الاصطلاح

وان كان نزاعا لفظيا بمعنى انه نزاع في معنى لفظ الجسيم بل يتحقق مطلق التركيب او بالتركيب من ثلاثة او مرتبة  
 فالتشريح في النزاع اللفظي بمعنى الراجح الى اخص طلاح وصاحب المواقف اثبتة بمعنى انه نزاع في اطلاق اللفظ  
 بحسب العرف والتمتد فادنا فاة بين كلامهما قوله اي مطابقا للواقع اه اذ معنى الانقسام الفرضي هو فرض  
 شيء غير شيء بحسب العقل كليا ومعنى الانقسام الوهمي فرض شيء بحسب <sup>عند</sup> التوهم جزئيا وفائدة ايراد الفرض ان الوهم  
 ربما لا يقدر على استحضار ما يقسم لصغره او لانه لا يقدر على احاطة ما لا يتناهي والفرض العقل لا يقف لتعلقه  
 بالكليات الشاملة على الصغير والكبير والمتناهي وغير المتناهي كذا في شرح الاشارات للمحقق الطوسي وبعضهم يفرق  
 بينهما لكن عادة كلمة لا في عبارة الشارح صريح في الفرق ووجه امتناع انقسام الوهمي انه لصغره لا يدرك الحس  
 ولا يقدر على استحضاره واما وجه امتناع انقسام العقلي فهو انه امر غير منقسم في نفس الامر فمضوية بوجه <sup>نفسا</sup> الا  
 لا يكون تصورا مطابقة لما في نفس الامر كما اذا تصور الانسان بوجه الحمارية فانه وان كان ممكنا اذ للعقل ان يتصور  
 المستحيل والامتناع لكنه غير مطابق لنفس الامر وهذا معنى قوله اي مطابقا للواقع والى فللعقل فرض  
 كل شيء يعني ان المراد بعدم انقسامه فرضا عدم القسمة الفرضية المطابقة لما في نفس الامر كعدم مطلق <sup>تصور</sup>  
 العقل فيه شيئا غير شيء لانه غير متضمن في شيء من الاشياء اذ للعقل فرض كل شيء وتصوره حتى عدم نفسه  
 وبما قرنا اندفع ما قال بعض الفضلاء انه كخفاء في هذه الكلية في جيل الممتنع اذ لا يمكن فرض اشتراك الجزئ الحقيقي  
 في كثير من الفرض فيه متضمن كالمفروض كما بين في محله لان الفرض الممتنع في الجزئ الحقيقي بمعنى التجويز العقلي لا معنى  
 التقدير المتعبر في تعريف المتصلة اعني ملاحظة العقل تصوره فانه غير متضمن في شيء من الاشياء <sup>مقتضا</sup> على ما هو  
 ولو حل الفرض في عبارة الشارح على معنى التجويز العقلي لم يكن حاجة الى تقييده بالمطابقة فانه تجويز انقسام متضمن  
 التجويز اشتراك الجزئ وان لم يكن تصورا لها متضمنين ولعل المحشى تركه لان الاول سبق الى الفهم قوله وان امكن  
 دفعه وان امكن دفعه منه حصص العين في الجسيم الجوهري بالحد انت ونحوها بان المقص بالتقسيم حصص العين لا ثبت وجود  
 والحد انت ونحوها لم يثبت عندنا فهي خارجة عن القسم قوله لا يقال احتمال جزء كايدي الا يعني لا يتم ان المقص حصص ثابت  
 وجوده اذ لو كان كذلك لبقى احتمال ان يكون جزء من اجزاء العالم اعني الحد كايدي الدليل على حدوثه وهذا ايضا في غير  
 اهم اذ مقصوده بيان حدوث العالم بجميع اجزائه الشاملة للموجودة والمحتملة الوجود وانما قلنا انه بقي احتمال جزء  
 كايدي الدليل على حدوثه لان الدليل المذكور علمي سمي انما يدل على حدوثه كونه في جزئ الحد والجزئ الذي  
 فلا يدل على حدوثها وما قال الفاضل المحشى من ان هذا الالزام على هذا التقديم مع الجواب بعينه لا اعتراض الاول

مع الجواب اللذين ذكرهما الشارح فيما سياتي بقوله وههنا اثباته فليس شيء كالأعراض الذي ذكره الشارح  
 منه صفري الدليل على العالم أما أعراضها وأجسامها وأحوالها بالانوار المحصورة المذكورة يجوز أن يكون مجردا والجواب  
 اثبات المقصود المتوعدة بل المقصود حصرها ثابت بمجوده والمجوده آحادية عن المقسم والاعتراض الذي ذكره المصنف بقوله  
 لا يقال الاعتراض على هذا الجواب بالانوار المقصود حصرها ثابت بمجوده لانه يبين في عرض المصنف وهذا الاعتراض والجواب  
 متاخر عنه مرتبة كما يشهد به الغزيرة السليمة قال الفاضل الجليل في تقريره عن الاعتراض لا يقال لعدم وجود الجواهر  
 المحرور غير ثابت لكن وجوده لا يتجوز في مظهر ثابت بالذات القطعية فيحصل ان يكون بعضه قاضيا لغيره فاستدل  
 الدليل على حدوثه ولا خفاء في انه يبين في عرض المصنف انتهى في ثبوت احتمال وجود جزئية كذلك متضمن لان خلاصة  
 الدليل على ما ينبغي ان يقال في كون الحيز فهو محل الحركة والسكون وكل ما كان كذلك فهو حادث ولا شأن  
 بوجود الحيز بدور الكون في الحيز متضمن فيكون حادثا بالذات فلا معنى لعدم كماله الدليل على حدوثه قوله وايضا  
 وجوده مركبا اعتراض على قول الشارح ولم يقل وهو الحيز حيزا عن وجود المنع اه بان مثل هذا المنع واركا  
 قوله واما مركب محزون فهو الجسم بايقال حصر المصنف المركب في الجسم صمم مجوز ان يكون المركب حاصلا من  
 جوهرين مجزئين فلا يكون جسما فلم يلبثت الى هذا المنع ولم يقل كالجسم قوله لانا نقول الغرض بيان اه هذا الجواب  
 عن الاعتراض الاول يعني ليس غرض المصنف قوله والعالم النجيم اجزائه الاجزاء مطلقا بل الاجزاء المعلومة  
 الوجود اذ المقصود من اثبات الصانع وصفاته وهو انما يعلم اجزاء المعلومة الوجود فقدم بيان حدوثه ليحصل  
 من الحجرات ان لا يبين في عرض المصنف قوله واحتمال المركب الجواب عن الاعتراض الثاني وحاصله ان التركيب  
 المحرور ان كان محتاجا الى انه لم يده اليه احد فلما لم يلبثت اليه المصنف واوردته بعبارة تقيد حصر المركب في الجسم  
 بخلاف المحررات فان كثير من الناس قال بها فالتفت اليه وادب عبارة التمثيل قوله اي مستقيم اه يعني انفس الخط  
 بالمستقيم ليس لاصطلاحه بل هو بيان الواقع اذ اللازم من وضع الكرة الحقيقية على السطح الحقيقي للمستوى على تقدير  
 تماسها بجذبتين واكثر وجود الخط المستقيم ضرورة ان ما به التماس من الكرة يكون منطبقا على السطح فيكون مستقيما  
 لاستقامته وان كان وجود مطلق الخط بالفعل سواء كان مستقيما وغير مستقيم منافيا للكرة الحقيقية عندئذ  
 وجود الخط بالفعل فرع التناهي في الوضع وهو كون المقدار بحيث لا يشار الى طرفه اشارة حسية لانه نظرونها في عاكسة  
 له والكرة الحقيقية غير متناهية في الوضع لعدم وجود نهايتها في الاشارة الحسية وان كان متناهي في المقدار  
 بمعنى انه يمكن ان يفيض قبل المحدود فما قيل ارجو الخط المستدبر بالفعل لا يينا في الكرة الحقيقية تليش انتهى وانما



فقال بالفعل لا الخط المستدير بالقوة موجود فيها عندهم بمعنى انه لو قسم حصل الخطوط المستديرة ولا يثبت  
الكرة الحقيقية انما قال عندهم لان بعض التكثير ذهبوا الى ان السطوح مركبة من الخطوط الجوهرية فتكون الخطوط  
المستديرة موجودة ايضا بالفعل عند ذلك البعض هذا تحت عبارة المحشى لا يخفى انه لا فائدة في تقدير الخط باللفظ  
في قول الشارح ان كان في الخط باللفظ لا وجود للخط المستقيم مطلقا لينا في الكرة الحقيقية اللهم الا ان يكون  
بيانا للواقع وايضا انما يتم لو كان في الاستواء في قوله على السطح الحقيقي مراد محمول على غفلة الشارح ما قال بعض الافاضل  
والظ من عبارة المراد ما يكون سطحا حقيقيا احصيا سواء كان مستويا او غير مستوي في عمل لال انه لو وضع الكرة الحقيقية  
في فطر الا من محب الحس على السطح الحقيقي لم يكن بالمستوية لا بجزء غير منقسم لا لئلا لو كانت بجزء ثلثي الكرة  
خطا بالفعل ما مستقيم او وضع على السطح المستوي او غير مستقيم ان وضع على غير المستوي فلم يكن بالكرة الحقيقية  
لا وجود للخط بالفعل لينا في الكرة الحقيقية عندهم على ما دعوا فندبر ومفقط قوله يدعيه العقل جازم  
اه يعني ان جميع اقسام الاعداد الى غير النهاية اكثر من المراتب التي يعيد ينقص العشرة من تلك المراتب هو ما  
بعد العشرة لفظ بعد على صيغة المضارع المجهول من العجل بمعنى الاسقاط وخلاصة الجميع مراتب الاعداد  
ما بعد العشرة لشمولها مرتبة الاحاد الصانم ان كلا منها غير متناهية وقيل في توجيه الجميع مراتب الاعداد كل منها  
من مرتبة بعد العشرة من تلك المرتبة مثلا مرتبة الاحاد اكثر من مرتبة العشرات التي بعد العشرة من الاتحاد ومرتبة العشرات  
اكثر من مرتبة المئات التي بعد العشرة من العشرات لا يخفى انه تكلف بعيد عن الفهم مع ان العبارة الدالة على هذا المعنى ان جميع  
مراتب الاعداد اكثر من عشرتها وفي بعض النسخ بما بعد لفظ الظرف المقابل للقبل والمعنى ان جميع مراتب الاعداد  
من مرتبة بعد العشرة اغنى احد عشرة الى ما لا يتناهى وكذا تعلقات علمه تعالى اكثر من تعلقات قدرته  
فان عجله تعالى يتغلل بالواجب والممكن والممكن مجاز في القدرة فانه يختص بالممكن مع كون كل منهما غير  
متناهية عندكم ولفظ التعلقات يجوز ان يكون على معناها او بمعنى التعلقات ان جميع هذه الاعراض  
بان المراد ان القدرة والكثرة في الوجود لا يتصلو بد والمتناهية هي مراتب الاعداد المتوهمية الوجودية  
من المعلومات في المقالات متناهية وفي بحث كل الاجزاء الموجودة في الجسم ايضا متناهية واما الاجزاء الممكنة  
فهي كما توهم في حدك لا تقف الاعداد والمقدورات والمعلومات اليه قولهم هذا الوجه لكل ممكن اه يعني ان كل  
مراد فقرات الغير المتناهية التي يقابلها الجسم ممكن وكل ممكن مقدور الله تعالى فله تعالى وجود جميعها  
مفتروق واحد ما دلت من إيجاد تلك فقرات جزء لا يتجزأ اذ لو لم يكن افتراقه بوجه ما مرة اخرى لزم قدرته تعالى

كونه ممكناً فيكون موجوداً إذا احتلت تحت الافتراضات المفروضة الوجود فلم يكن ما فرضناه مفترقاً واحداً غير قابل  
 للافتراق مرة أخرى بل مفترقين هذا خلفه وإن لم يكن افتراق مرة أخرى بوجه من الوجوه ثبت المدعى على وجود جزء غير منفصل  
 قوله وعلى هذا التقدير لا يرد اعتراض الفاسر وهو ما سيجيء بقوله والافتراق ممكن لا إلى النهاية فلا يستلزم الجزء كانه  
 إذا كان الافتراق ممكناً إلى غير النهاية يكون جميع تلك الافتراقات مقدر الله تعالى فلا يوجد كلها فثبت الجزء  
 قال بعض الفضلاء ليس معنى قولهم الافتراق ممكن إلى غير النهاية أنه يمكن خروجه الانقسامات للتناهي من  
 القوة إلى الفعل بل يكون في الوجود أمور غير متناهية بالفعل فإن ذلك يطبرهان التطبيق بل المراد أنه من شأنه وقوته أن  
 ان يقبل الانقسام دائماً ولا ينهي إلى حده كما يفكر فيه فرض شيء غير شيء فلا يوجد جميع الانقسامات الغير المتناهية فلا  
 يكون كل مفترق واحداً جزئياً لا يتجزى ولا يلزم من إمكان افتراق مرة أخرى خلاف المفروض انتهى إلى أن يعجز  
 بطلا خروجه الانقسامات الغير المتناهية بالفعل بامتناع احتمال الجسم المتناهي المقدار على الأمور الغير المتناهية  
 في الخارج لا بد من التطبيق لأن الفلاسفة اشترطوا في جريانه الاجتماع والترتيب حتى يجوز وجود الحركات الغير المتناهية  
 على التعاقب والنفوس المفارقة عن الجسد أن لعدم الترتيب إذا كان كل واحد من الانقسامات الغير المتناهية  
 في الجسم بقوة ممكناً يكون جميعها ممكنة مقدرة فيجوز خروجه من القوة إلى الفعل مجتمعة أو متعارفة على أنهم  
 وحده يكون كل مفترق واحداً جزئياً لا يتجزى ويتم الدليل عليهم الزامياً قوله اقلبت النقطة إلا حاصلة أنهم صرحوا  
 بأن النقطة نهاية عارضة للخط أو لا وبالذات فلا يوجد بدونه إذا عرض الأولية للشيء لا يوجد بدونه ولا بالفصل  
 والكثرة على ما مر فلا نقطة فيكون ما به التماس جزئاً لا يتجزى قوله تلك القضية مهمة <sup>خط</sup> لا يعني القوله النقطة بقا  
 القضية مهمة في قوة الجزئية لا كلية فإن نهاية احد سطحي المحرط المستدير اعنى السطح المبتدئ من القاعدة انتهى  
 إلى النقطة في جانب الرأس كلاً امتدادية نقطة بلا خط وكذا مركز الكرة والدائرة نقطة بلا خط فيجوز أن يكون نهاية  
 سطح الكرة نقطة بلا خط أيضاً وما قيل من أنه لا نقطة في الكرة كما لا خط فالمراد أنه لا نقطة فيها بالفعل فيجوز أن يحصل  
 فيها بعد التماس كما يحصل فيها بعد حركتها على نفسها من غير أن يخرج عن مكانها نقطة غير متحركة كنهاية قطب الكرة  
 والمحرط بشكل يحيط به سطحي احد هما قاعته والاخر مبتدئته فيقع على ما ينتهي إلى نقطة هي رأسها فإن استدلوا بصوابها  
 ومستندوا بامتناع قوله لأنه في الآخرة لا يعني أن ثبات الهيولى في الصورة يؤدي إلى نفى حشر الأجساد لأن الحشر سوء  
 كالتجميع لاجزاء الاصلية المتفرقة أو باعادتها بعد العدم إنما يكون في دار الآخرة فينبغي استمرار الأولى وعدم زوالها  
 وهذا أولى مما قيل في بيان هذا كالدرك لا يكون يتفرق اجزاءه لا امتناع وجود كل من الهيولى والصورة الجسمية

والموعية بدون اخرى فلا يكون الجبر مجعياً بل بانتفاء الصور والاعراض الشخصية <sup>والله أعلم</sup> ولا  
 لانه البيان انما يتم على تقدير تمامية امتناع اعادته لعدم وجوده ونحوه القناد قول له ادلة توامها انه يعنى ان  
 المتبادر ان قوله المبني عليها صفة لكثير من اصول الهندسة فيكون المعنى ان قيحاً عن كثير من اصول الهندسة التي  
 عليها <sup>كش</sup> وامحركه السمو لكن ادله دواها للتداولة في الكتب للتعرفه غير مبني عليها ويمكن استيفان قوله  
 من اصول الهندسة عطف على قوله قدام العالم وقوله المبني صفة بعد صفة لقوله اثبات الهيولى <sup>بشيء</sup> يعني مثل اثبات الهيولى  
 والصورة التي يودى اليه القدم ويتبنى عليها دوام الحركة فان دوام حركتها مبني على ان يكون قابلاً للحركة المستند  
 وذلك مبني على ان لا يكون للسافة مركبة من اجزاء لا يتجزى بامتصلا واحداً في انفسها على ما بين في محله قوله وقيل  
 لا اما المحر وجهها بكم ما يعنى ان كلمة ما في تعريف العرض عبارة عن الممكن بقربية انه قسم من اقسامه والصفات  
 بممكنه لان كل ممكن محادث والصفات قديمة فيكون خارجة عن المقسم فلا حاجة الى اخراجها بقوله ويجوز  
 في الاجسام لكونه يرد عليه يلزم ان يكون الصفات ولجة اذ لا واسطة بين الممكن والواجب لكنهم التزموا ذلك وقالوا  
 انها قديمة واجبة لكن كذا انها لا لا غيرها بل لا ليست عينا ولا غيرها والمحرم تعدد الواجب لذاته ولا يخفى انه تستمر محض  
 قوله واما لانها عرض <sup>لشيء</sup> يعني قيل اقول ويجوز ان لا ليس من تمام التعريف بل هو حكم من احكام العرض غير شامل لجميعها  
 كالصفات داخله في تعريف العرض ضرورة انها ممكنة لاحتمالها في ذات الواجب غير قائمة بذاتها اما لان معنى  
 القيام بالذات هو التميز بنفسه ومعنى عدم القيام بالذات عدم التميز بنفسه فاما ان يكون متخيلاً كالصفة <sup>لشيء</sup> او متخيلاً  
 كالاعراض فعدم القيام بالذات اعم من القيام بالغير واما لان عدم القيام بالذات وان كان مساوياً للقيام  
 بالغير الا انه مفسر بالاختصاص عند التحقيق كما ذكره السيد السند في شرح المواقف فلا يصح اخراجها عنه ولا  
 ممكن حادث بل ما يكون صدوره بطريق الاختيار والصفاء صدوره عن طريق الالزام وهذا ما ذهب اليه بعض  
 المتأخرين وخولها في العرض لا يوجب حواطلا على العرض عليها لايها ما خلاص المقصداً اطلاقاً شائعاً في المحاذير  
 اطلاق العرض على صفاته تعالى ما لم يرد به اذ الشارح فكيف ينسب فيها قال الفاضل الجليل في توجيهه <sup>لشيء</sup> ان  
 اعراض محدثة في ذات تعالى كما ذهب اليه الكرامية ليميز اخراجها انتهى وفيه ايهما التعريف تعريف الاصحاب فلا معنى  
 لمحله على مذهب الكرامية قوله ذكر في شرح التبريد قال بعض الافاضل المذكور في شرح التبريد ان الاعراض المحسوسة كالحركة  
 الى اكثر من وجه معني انه يمكن وجودها في وجه واحد اذ وجودها غير مشروط بالمزاج والتركيب عندنا خلافاً للقدماء  
 ذكره الشارح هنا من ان معدداً لا كون من الاعراض لا يوجد في اجسام معني انه لم يخرج عاده تعالى لمخلقي غيرها وان كان

يمكن فلا منافاة بينهما لان كلام شيخ التوحيد في الـ مكان وكلام الشارح في الوقوع قوله ولان  
 استدلاله يعني لكان استدلاله في حد ذاته لا يثبت بان العزم لا يبقى في ما بين والـ لكان البقاء معنى  
 فالله لا يغيره قيام العزم بالعزم وهذا لا يثبت لكن تركه الشارح ههنا لانه مسئلة خاصة للشيخ الاشعري  
 تارة عن غير ذلك لثبوتها لوجه مقبول مع انه قد اشار اليه في بيان حذو الحركة وان يكون بقوله واما حذو ههنا  
 من المراض وهو غير باقية قوله اذا فقد الى الجاد الموجود اهـ يعني ان المختار ان يجب ان يكون حادثا اذ لو كان قد  
 لكان الفصل الى الجاد حال حذو الفصل الى الجاد الموجود ههنا بالضرورة لانه يحصل المحاصل فلا بد ان يكون  
 مقارنا بعدم الا فيكون اثر المختار احداثا قطعيا قوله واعترض انما حصل ان المختار انما يلزم ان يكون حادثا اذ  
 تقتضي الفصل على الوجود بحسب الشارح فيكون مقارنا بعدم الا فيلزم ههنا ان يكون تقدم الفصل  
 الكامل على الوجود بحسب الذات كما ان تقدم الوجود عليه كذلك فيكون مقارنا الفصل الوجود بحسب الزمان اذ كما  
 بين المقدم في الثاني والمقارنة الزمانية كما يكون مقارنا الوجود له بحسب الزمان يلزم حذو الفصل سبق  
 عليه لزمان وقا الفصل الى الجاد الوجود لعدم كونه موجودا بوجوه قد بين هذا الوجود كما لا يلزم شي من تقدم  
 الوجود عليه واما قيدا لفصله الكامل على ما يكون مستلزما للمقصود وهو قصد الواجب تعالى وتقدس احتمل المقصد  
 الثاني عن قصد احد منافاته متقدم على الجاد الوجود بالضرورة انما يحتاج في حصول المقصود بعده الى  
 ان يسبق استعمال الآلة في الجاد الوجود اذ كان كافيا في حصول المقصود بحسب الزمان فلا يلزم حذو  
 اثره واذ لم يكن كافيا في تقدم عليه ما ان ايضا فيكون اثره حادثا قطعيا قوله اي مستمر الوجود لا يطرأ عليه  
 العدم واما في القديمية لا في القديم بمعنى عدم المستقبلة بالعدم ليس مقصودا بالاثبات لانه مفروض بل المقصود  
 بان التقدم مينا في العدم فالمحصل ما يطرأ عليه العدم لا يكر قد يما اذ لو كان قد يما فاما ان يكون واجبا  
 لزمانه وسر عتيم عدمه ومستند الى الواجب لانه بطريق الجاد والمستند الى الواجب القديم لا يطرأ عليه العدم ولا  
 السرم تخلف معلول عن العلة التامة قوله ان قلت يجوز الاستدلال بعينه بطريقان التميم على القديم اما يستلزم  
 تخلف المعلول عن العلة التامة لو كان ذلك القديمية مستند الى الموجب بلا واسطة وبواسطة شرطا قديمة  
 فليس كما يجوز ان يكون استثناء اليد بتوسط شروط حادثه على سبيل التعاقب ان يكون وجود كل منها شرطا  
 لوجود ذلك المستند ومعد الوجود الاخر غير متناهية في جانبها صفي متناهية في المستقبل فم يكون ذلك  
 المستند قدما لعدم مسبوقة عدمه عليه ضرورة محقق في لا رخصة الماضية الغير المتناهية لتحقق علة التامة اعني

من تلك الشروط ان يكون مستمر المحرر ان يطير عليه العدم بالاشتغال بوجوده الكلي في جميع شروطه  
 شرط الحركة لا يكون شرط الوجود فلا يلزم مختلف العلول عن علته التامة بل على البناء قصد وهو جائز فقله ولا يلزم  
 قدمه بغيره لا يلزم استمراره ولعلنا ان كان يكون سكوت يد صا د راعن الموجب القديم بتوسط الحركات  
 المحركة الحادثة المتعاقبة المفروضة من مبدأ معين الى غير النهاية في جانب الماضي بان يكون كل واحد من تلك الحركات  
 الحركية شرط الحصول لسكون زيد في الزمان الماضي فيكون سكون زيد غير مسبوق بالعدم لتحقيقه في جميع الاوقات  
 الماضية الغير المتناهية ضرورة تحقق علته اعني الموجب القديم مع واحد من تلك الحركات المتعاقبة الغير المتناهية  
 ولا يكون مستمر الطر ان العدم عليه بواسطة انقضاء شرطه عن الحركة المحركة التي ينشأ عنها جميع الحركات التي  
 هي شرط وجوده بقا وحركة الحركة ليس من شروط وجوده والفاصل الحلي حر هذا الامر با حاصله انه لا يمكن  
 ان يكون ذلك الحادث الزماني مستندا الى القديم بتوسط استعدادات في شروطه متناهية فلا يكون المستند  
 الى الموجب القديم قد لا غير مسبوق بالعدم ولا يحكم ان منبع القديم بهذا المعنى لا يفيد شيئا اذ القديم هذا المعنى مفرغ  
 والكلام في انه ينشأ في العدم ولذا انظر المحققين بالمستمر بانه تسليم مدعي المعدل اذ مقصوده اثبات الحدوث الزماني  
 وقد عرفت فتم به قوله قلت يبطله برهان الا يعني انك انما هي الامور المتحققة الوجود سواء كانت متعاقبة او مجمعة  
 يبطله برهان التطبيق على سبيل اشارة الله تعالى فلا بد ان يكون تلك الشروط متناهية الى شرط يكون استنادا الى الموجب  
 بلا واسطة فيكون قد ما مستمر او لم يكن كما هو مستند اليه بتوسطه ايضا قد ما مستمر اعني يمكن الزوال ضرورة  
 امتناع مختلف العلول عن علته التامة فثبت ان كل ما هو مستند الى الموجب القديم مستمر قوله نعم يريد ايقال لا يغير  
 يجوز ان يكون القديم مستندا الى الموجب القديم بتوسط امر عدي ثابت في الزمان لعدم حادث متناهية يكون ذلك  
 المستند غير مسبوق بالعدم ويجوز ان يطير عليه العدم بزوال شرطه عن ذلك العدم بان يوجد ذلك الحادث فيما  
 لا ينشأ من سبب جميع ما يتوقف عليه وجوده فيكون انقضاء سبب انقضاء علته حتى يلزم عدم الموجب القديم اجاب عنه  
 بعض الفضلاء بان ذلك الامر العدم لا يخرج اما ان يستند الى الموجب القديم بالذات بلا واسطة بشرطه العدمية  
 نهائية او الى المجتمع بالذات ايا ما كان عتق زوال عدم الحادث اما على الاول والثالث فخطا واما على الثاني  
 فلا زوال له لا يتصور الزوال تلك الوسائط الغير المتناهية وزوالها يستلزم وجودا غير متناهية وهو  
 برهان التطبيق انتهى فلا فيجوز ان لا زال الامر العدمي خارجا الى علته فالعدم غير محتاج الى سبب  
 الاحتياج على انه ذهب اليه المليون الحادث هو غير متحقق في حال العدم نعم لو كان علته الاحتياج الامر كما هو

انظر

الحكام لثمة الحوادث كور لكن بحث المحشى على ما ذهب اليه المتكلمون المستدلون بالدليل المذكور ولو سلم فيجوز ان يكون  
 تلك الشك في العدد من اعدا ما للاضافات الاعتبارية فيزوالها لا يلزم وجود الامور الغريبة لانه قوله لو قيل  
 يعني لو قيل بدل قوله فان كان مسبوقا يكون آخر في ذلك الحيز فان كان مسبوقا يكون آخر في حيز آخر فحركة والسكون  
 لم يرد سوال الحادث بان خارج عن الحركة والسكون الذي يقوله فان قيل انه لا بد من يكون داخل في السكون كان  
 معنى قوله والادنى ان لم يكن مسبوقا يكون آخر في حيز آخر فيجوز ان يكون مسبوقا اصلا يكون آخر كما في الحادث  
 او لا يكون في حيز آخر بل في ذلك الحيز هذا الذي يرد عليه يلزم عدم اعتبار اللبث في السكون وهو خلاف العرف  
 واللغة ولذا اخرج الشارح عنها قوله يرد عليه ان ما حدث له يعني حيز على هذين التعريفين على ما ذهب اليه البعض  
 من المحكية والسكون عبارة عن مجموع الكونين ما حدث في مكان واستقر فيه الغير وانتقل منه في الان، الثالث  
 الى مكان آخر لزم ان يكون كون ذلك الحادث في كان الثاني جزء من الحركة والسكون فان هذا الكون مع  
 الكون الاول يكون سكونا ومع الكون الثالث يكون حركة فلا تمتار الحركة عن السكون بالذات، بمعنى انه يكون  
 الساكن بالذات في ان سكونه اعني كان الثاني شارعا في الحركة وذلك مما لا يقول به احد وبما حذرنا لذلك  
 ما قيل المقتضى من قول الشارح ومقتضى قولهم الحركة كونان اه ان الكلام ليس على ظاهره بل يحمل على المسامحة واللام  
 ما ذكره فلا يرد ما اوردته المحشى بقوله ويرد عليه ان مقتضى المحشى بيان سبب حمل هذين التعريفين على خلاف  
 الظاهر بانه يرد على ظاهرهما الا عن ارضاء الحق ما ذكره الشارح فلذا حملهما عليه لانه يرد على تقدير حملهما على ذلك  
 وان دفع ايضا ما قيل ان اشتراك الشيين في جزء لا يستلزم عدم تمايزها بالذات عن الاخر وان اراد بالذات متباين  
 الذاتي لا متباين نفس الذات لا بالجزء، فهذا لا غير واجب في الحركة والسكون لا تصرح منهم به اذ ليس اذ بعد تمام  
 بالذات انه ليس بينهما تمايز بحسب الحقيقة بل انما لا تمايزا بحسب الوجود الخارجي بان يكون تحقق كل منهما في الخارج  
 ممتازا عن الاخر فان يلزم ان يكون الشيء في الاثر الثاني متصفا بالحركة والسكون معا وذلك مما لا  
 به احد قوله ولحق الحركة كون اوله هذا بعينه ما ذكره الشارح بقوله فان كان مسبوقا يكون آخر اه  
 قوله وهذا اذا كان هذين التعريفين صحيحا ظ عند تجدد الاكون بحسب الذوات على ما هو مذهب الشيخ <sup>شعري</sup>  
 من عدم بقاء الاعراض اذ يتحقق الكون الاول والثاني واما على القول ببقاء الاكون فهذه اشكال ايضا <sup>معنى</sup>  
 كون الكون اولا وثانيا لعدم تعدد الوجود <sup>لهم</sup> الا ان يفرض تعدد ما يقتضي الاناب ولا بد يلزم اذا حدث في مكان  
 واستقر فيه آئين الوجود يكون في الان الثاني حركة لعدم كونه في مكان ثان ولا سكونا لعدم كونه ثانيا وانما



الى مكان واستقر فيه آمنين يلزم ان يكون كونه في احد الثالث حركة كونه كونا اول في المكان الثاني ولا يخفى  
 ان ما يرد على هذا التعريف على تقدير بقاء الوجود ان يحرم على قولهم المذكور ايضا وعلى تقدير عدم بقائها يلزم ان  
 لا يكون الحركة والسكون موجودين لعدم اجتماع الكونين في الوجود اللهم الا ان يقال يكفي في وجود الكل  
 وجود اجزائه ولو على سبيل التعاقب قوله اقلبت جوارحه الا يعني ان ما ثبت قبل ان القدم ينافي في طريقان  
 العدم وجواز الزوال لا يستلزم وقوع الزوال بخلاف ان لا يحجز من القوة الى الفعل فحجوز ان يوجد سكوت  
 قد يم مستمر الى الابد مع كونه جائز الزوال في نفسه فلا يلزم حدة قوله قلت جوارحه الا يعني الجواز الزوال لم  
 يستلزم طريق العدم لكنه يستلزم سبق العدم عليه لان القدم ينافي في طريقان العدم مطلقا اي  
 بالفعل وبالامكان لان القديم ان كان واجبا لذاته فطانه يستلزم عدمه مطلقا وان كان غير المستند اليه  
 بطريق الوجود بالاسطة او بلا واسطة فلا يمكن عدمه يستلزم إمكان عدم الوجود او إمكان تخلف المعلول عن علته  
 الشامة فحجوز الزوال السكون يكون مينا فيا بقدمه فيكون مسبوقا بالعدم فيكون حاشا ثلثه اي باستلزام  
 جواز الزوال سبق العدم ثبت المقصود اعني اثبات حدوث السكون وان لم يستلزم طريق العدم ولا يخفى  
 ان هذا يتم فيما يكون منافاة القدم للعدم ذاتيا كما في الواجب لذاته فيمتنع زواله امتناعا ذاتيا فلا يمكن له الوجود  
 اما اذا كان المنافاة بالغير كما في القديم المستند الى المحرك القديم فلا يجوز ان يكون عدمه عن شعاعا بالغير وممكن بالذات  
 نعم لو ثبت ان ما ثبت قد لا يمتنع عدمه بالذات بآثار ان كل ما هو قديم فهو واجب لذاته على ما ذهب اليه بعض  
 المتأخرين لعمد كونه ثابت قوله والاستدلال بان المحرك لا يغيره ان وجود المحرك متغير اذ لو وجد لشركه البار في الجرد  
 لكن التالي بطرقة مقدم مثله اما الملائمة فطنة واما بطلان الثاني فانه لو شاركه لا متنازع بتقدير اخفيلوه  
 التركيب في ذاته تعالى للمستلزم لا مكان وهو محم وتقرير الجواز ان لا يتم اهلية المشاركة تستلزم التركيب لا مشاركة  
 في العارض السلبى اذ معنى الجرد عدم التحيز والشركة في العوارض خصوصا في السلبية لا تستلزم التركيب فانه يجوز ان يكون  
 حقيقة بسيطة متنازعة عامدا بالذات مع شركة في العوارض وعلى تقدير تسليم انه شركة في امر ذاتي فلا ينافيه  
 الامتناع ايضا اذ ان حتى يلزم التركيب الجواز ان يكون متعين عدمي خارج عن حقيقة علمي اذهب اليه المتكلمون  
 ان تعيين الجواب امر عدمي كما بين في محله قوله ومنها ما يقال ان دليل انه تقريره ان المحركات كالدليل على  
 وجودها وكل ما لا دليل على وجوده يحجب فيه فالجوابات يحجب فيها اما الصغرى بما بطل الدلائل على وجودها  
 واما الكبرى فلا يرد لم يحجب فيها كما ان يكون محض تنافي اجبال شاهقة لانها وان سفة مطة وتقرير الجواز ان لا يكون

قوله  
الذي  
لا

فإن الدليل ملزوم والمدلول لازم وانقضاء الملزوم لا يستلزم انقضاء اللازم لجواز كونه أعم فليجوز أن يكون  
الشيء متحققاً مع عدم الدليل عليه كالتصانغ مع عدم العالم قوله على أنه حاصله أن ما يريد بقوله لا دليل على وجود  
الجبر أنه لا دليل في نفس الأمر معناه أن عدم العلم لا يستلزم عدمه في نفس الأمر والبريد أنه لا دليل عندنا للمسئ  
لكنه لا يفيد جوب نفيه لجواز أن يكون موجوداً في نفس الأمر فلا يكون الجبر دماً لا دليل عليه ليجب نفيه قوله وعدم  
حضور الجبال إلا جواب سؤال مقدر كأنه قيل لو لم يستلزم انقضاء المدلول لما علم عدم حضور الجبال الشا  
هقة فأجاب بأنه معلوم بالبداهة لا بانتفاء دليل الحضور وإن كان العلم به استدلالاً لقوله حدث  
سائر الأعراض يعني أن قول حدث الأعراض على حذف المضاف والمراد حدوث سائر الأعراض بمعنى  
الأعراض وهو لا يكون حدثاً ومعلوم بالمشاهدة ولا بالدليل إذ لو كان على ظاهره ويكون للحدث حدوث جميع الأعراض  
يلزم المضادة لا حدوث بعض الأعراض دليل حدوث الأعيان وحينئذ في دليل حدوث جميع الأعراض  
فيكون حدوث بعض الأعراض دليل حدوث نفسه ضرورة دخوله في الجملة قوله في حدوثه أي إذا كان المراد  
حدوث باقي الأعراض يكون حدوث بعض الأعراض كالحركة والسكون مثلاً دليل حدوث البعض الآخر  
لا يعلم حدوثه بالمشاهدة والدليل كالأعراض القائمة بأفعال مثلاً حدوثه فلا مضادة في عينه أنه لا حاجة إلى  
المضاد لأن اللازم أن يكون حدوث بعض الأعراض المعلوم بوجوده المشاهدة أو الدليل  
دليلاً على حدوثه المعلوم بوجوده كونه قائماً بالحدوث مثلاً حدوث الحركة والسكون المعلوم بالمشاهدة أو الدليل يكون دليلاً  
حدوث الأعيان وحينئذ في دليل حدوث جميع الأعراض من حيث كونها قائمة بالحدوث فاللازم أن يكون حدث  
الحركة والسكون المعلوم بالمشاهدة أو الدليل دليل حدوثها المعلوم من حيث كونها قائمين بالحدوث قوله  
يرد عليك المطلق إلا حاصله حدوث كل من الجزئيات إنما يستلزم حدوث المطلق إذا كانت متناهية في جانب الماضي  
من تحقق البداية لها تحقق البداية للمطلق ضرورة أنه لا وجود للمطلق في الخارج إلا في ضمن الجزئيات أما إذا كانت الجزئيات غير  
متناهية في جانب الماضي فلا ريب في المطلوع كما يوجد في ضمن كل جزئ له بداية فيأخذ من تلك الجسيمة أي حيث  
حكم ذلك الجزئ أعني البداية كذلك يوجد في ضمن جميع الجزئيات التي لا بداية لها فيجانب يؤخذ بهذا الاعتبار حكمها أيضاً  
أعني عدم البداية وحينئذ لا يلزم حدوثه لبقائه في الأزمنة الماضية في ضمن تلك الجزئيات الغير المتناهية كما لا  
قوله ولا استحالة في انصاف إلا جواب سؤال مقدر كأنه قيل أنه يلزم من انصاف الواحد بالثقلين أعني البداية  
واللا بداية وهو بطل وحاصل الذكر انصاف المطلق بالمتقابلات جازم بحسب اختلاف الحيثيات والاعتبارات

فإن الحيوان متصف بالاضمحلال لا صحت باعتبار الحشيات المختلفة مركونة ناطقا ولا ناطقا قوله ايضا  
لوصح انه نقض اجمالى فاصل له انه لو استلزم بذلية كل واحد من الجزئيات بذلية المطلق لاستلزم نهاية كل  
واحد من الجزئيات بنهاية المطلق وليس كذلك والاشتمال ان يوصف نعيم الجنان بالنهاية ضرورة ان كل خبر  
يوجد منها متناه فيلزم ان يكون مطلق نعيم الجنان متناهيا مع انكم لا تقولون به بما حررنا طهرنا ما قبل  
ان قياس نعيم الجنان على الحركات قياس الفارق لان الموجود بالفعل في كل مرتبة منه امتناه ومعنى عدم  
تناهيهما انه لا ينتهي الى حد لا يوجد بعده مثلهما بخلاف الحركات فان الموجود منها بالفعل ولو متعاقبة  
متناه ليس بشيء <sup>لا</sup> هذا الفرق لا يفيد في دفع النقض المذكور كما لا يخفى قوله والاصح ان الجواب ان الجواب  
عن السؤال الثالث بان الجزئيات الموجودة من الحركة متناهية بناء على برها التطبيق فان جار في الامور الموجودة  
مطلقا سواء كانت متعاقبة او مجتمعة مرتبة او غير مرتبة كما سيحكي انشاء الله تعالى واذا كان جميع الجزئيات <sup>هي</sup>  
ذاتية يكون المطلق كذلك فيلزم حد نه قطعاً قوله خصه بالذكر يعني خص المحييم بالذكر لا بالكلية المقترض  
فيه المقص دفع كلامه لا ببيان ماهية والا فماهية الجبر في شغله الجسم والجوهر بخلاف المكان فانه ما يشغله الجسم  
هنا قوله اقلت الصفة وكذا انه متم للملازمة <sup>باعتبار</sup> لا بد ان لو كان جائز الوجود لكان من جملة اعيان  
واما يلزم ذلك لو كان مغاير للواجب لكان لا يجوز ان يكون له الجائز الذي يستند اليه الحوادث صفة الواجب  
تد او مجموع ذات الواجب وصفة فان كلامهما جائز الوجود ضرورة احتياج الصفة الى الذات وامكان الجزئية يستلزم  
امكان الكل وليس من جملة العالم لعدم كونهما سوى الله تعالى اما الصفة فظنه واما المجموع فلانه ليس الذات  
والصفة وكل منهما ليس بالذات فلا يكون المجموع ايضا غيرها ولانه لا مغايرة بين الكل والجزء قوله قلت هذا  
لا يضرنا انه يعني ثبوت الجائز الذي لا يكون مغاير للواجب لا يضرنا لان فيه تسليم للذات اعني ثبوت وجود  
الواجب تعالى هو لا ريب في سلسلة المحدثات اليه والى صفة او الى مجموعها ضرورة ان تحقق الصفة  
وكذا المجموع بذاتهما قوله وكلامنا في الجائز المباير اى المقص باللفظ في قولنا اذ لو كان جائز الوجود  
الجائز المباير المغاير للواجب لا شك في صحة الملازمة مع قوله هذا لا يضرنا دفع مادة النقض وقوله وكل  
منا ان تحرير اثبات الملازمة المنوعة بهذا استتبع الجواب فنقول انه جواب ثان لم يأت لعدم استقلاله  
في الجواب اجاب بعض الافاضل بان لا بد كونهما ما يحجب وجوده لانهم لم يقولوا بامكان الصفة المايل الى محال  
عندهم انتهى اقول هذا الجواب لا يدفع مادة الشبهة لانها اذا لم تكن ممكنة فلا يحلوا ان تكون حجية لذاتها وهما

واجبة لذاتها ولا غيرها على ما سيجي من ان الصفات ليست عن الذات ولا غيرها وهرود ان لا يفر  
انه اذ لم يكن محدث العالم واجب الوجود لذاته لكان ممكن الوجود حتى يكون من جملة العالم لم لا يجوز ان يكون  
واجب الوجود لذاته ولا غيره فلا بد من الالتجاء الى ما ذكره المحقق على هذا في الحقيقة قولاً بامكان الصفات كمال  
يحيى وما ذكرنا ظهر ايضا كذا ما قيل في دفع الاعتراض المذكور من ان المراد بقوله اذ لو كان جائز الوجود انه كان  
الذات جائز الوجود لكان من جملة العالم اذ كل است جائز الوجود يصدق عليه انها ما سوى الله تعالى  
ما يعلم به الصانع بخلاف صفاته تعالى انه يرد من المنع المذكور بان لا يرد انه لو لم يكن الذات الواجب الوجود لكان الذات  
جائز الوجود حتى يكون من جملة العالم لا يجوز ان يكون صفة من صفاته تعالى على انه يوهى ان المقصود نفي كون الذات  
الجائز الوجود محدثا للعلم دون الصفة الجائز الوجود وليس كذلك قوله لكن يرد عليه انه يعني ان اراد بالعلم  
في قوله لكان من جملة العالم ما ثبت وجوده وحدوثه منعنا الصغرى القائلة بانه لو كان جائز الوجود لكان  
من جملة العالم مستندا بانه يجوز ان لا يكون منه وان اراد به مطلق العالم منعنا الكبرى المدلول عليها بالعلم  
في قوله فلم يصلح محدثا للعالم اى اذا كان من جملة العالم لم يصلح محدثا له اذ المفروض محدثية لما ثبت حدوثه لا  
المجموع كما صرح به شارح بقوله ومعلوم ان المحدث لا بد له من محدث فيجوز ان يكون من جملة مطلق العالم ويكون  
محدثا لما ثبت حدوثه ولا يكون منه فلا يلزم عليه الشيء لنفسه وشارح المحشى في المنع الاول بقوله يجوز ان يكون  
ما ثبت حدوثه والى الثاني بقوله فيصير كونه محدثا لذلك القصر على انه من الشرطية الاولى والثانية تقصير فلا  
من القاصرين والجواب بان هذا الدليل مبنى على نفي المجردات ليس تمام لعدم تمامية نفي المجرد استكمالهم وكذا الجواب  
بان هذا المنع لا يصير لانه اذا كان جائز الوجود يجب انتهاؤه الى الواجب ان مكانه فنثبت الواجب كان  
مقصود المحشى ان الاستدلال بطريق المحدث غير تام اذ لا يلزم من كونه جائز الوجود كونه ما ثبت حدوثه حتى  
لا يصلح لذلك وما ذكره المحجب استدلال بطريق ان مكانه لا كلام في سلامته وعدم ورود المنع عليه ولما  
بعض الفضلاء بان كون ذلك الجائز ما ثبت وجوده وحدوثه لازم اما وجوده فلا نعلم الوجود لا يكون  
معدوما بالافتقار واما حدوثه فلا بكل ممكن حادث انتهى كلامه ولا يخفى ان هذا التاميم اذ ثبت ان كل  
ممكن حادث وودونه خروا القناد قوله وحمل المحدث يعني الجواب عن المنع المذكور باختيار الشرط الثاني وحمل  
قوله والمحدث العالم هو الله تعالى على المحدث بالذات فيصير حاصل الاستدلال المحدث بالذات اى ما يكون محتملا  
العدم الى الوجود بذاته ولا يحتاج الى غيره اصله للعالم هو الذات الواجب الوجود اذ لو كان جائز الوجود لكان

من جملة مطلق العالم فلا يصح محدثاً بالذات الشيء منه لاحتمال وجهه الى العلة مما لا يساعده كلامه الشارح كما  
 قوله ضرورة امتناع الصريح في المبدأ هو انه لا بد من استناد المحذورات الى محذورات مطلقاً سواء كان بالذات  
 او بالغير كما لا ضرورة وانما انه لا بد من استنادها الى محذورات مستغنى عن الغير فلا بد من مبنى على ان الشيء لا يكون  
 المراد ما ذكره كبقية افعال لو كان جائز الوجود لم يصح محدثاً للعالم ولا حاجة الى قوله كما ان جملة العالم ولا بد  
 يكون الاستدلال عائداً الى طريقة الازمان فلا يصح قوله وهذا قريباً هذا تقرير كلام المحقق على ما سمعته من  
 الاستاذين ويرد عليه ان محل المحذورات على المحذورات بالذات بالمعنى المذكور يجعل الحكم عليه بقوله هو الله تعالى بديهياً  
 اذ يصير المعنى الموجد المستغنى عن الغير هو الذات الواسع الوجود فلا يكون من المسائل المطروحة بالذات  
 ولا يحتاج الى الاستدلال وقال الفاضل الحلبي يعني محل المحذورات قوله والعالم بجميع اجزائه محدث  
 على المحذورات بالذات فيصير محمول الاستدلال انه لو لم يكن صانع العالم واجب الوجود لكان جائزاً  
 الوجود محتاجاً الى الغير فيكون من جملة العالم الذي ثبت حدوثه الذاتي فلم يصح محدثاً لذلك العالم ويندم العزم  
 المذكور ان الجائز لمباين التوحيه ان يكون من العالم الحادث بالذات سواء كان حادثاً زمانياً او قدماً زمانياً  
 يساعده كلامه الشارح وان جار نظراً الى عبارة المص حيث صرح هناك بان المراد بالحدث المحذور من  
 العلم الى الوجود بمعنى انه كان معدوماً فوجد فلا يتم الدليل انتهى كلامه في المطالبين لم يقولوا بالحدث والذات  
 على ما صرح به الشارح في بحث الفسوف بقوله ان هذا معنى القديم والحادث بالذات على ما يقول به  
 الفلاسفة واما عند المتكلمين فالحوادث فالوجوده بلاهة اى يكون مسبوقاً بالعدم والقديم بخلافه فالتوحيه  
 المذكور ليس صحيحاً كما لا يساعده كلامه الشارح قوله والشيء كائناً على نفسه يعنى لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم لو  
 كان من جملة العالم لم يصح دليل على وجود المبدأ في العالم اسم لم يصح كل جزء منه دليل على وجود المبدأ لكنه لم يصح دليل  
 على وجود المبدأ اذا الشيء لا يكون دليل على نفسه فلا يكون مبدءاً ومدلولاً للعالم اذ لا يكون من اى هيئته  
 على نفسه من العالم فاذا لم يكن من العالم لم يكن مبدءاً له على ما تقتضيه الملازمة التي في قولنا لو كان  
 جائز الوجود لكان من جملة العالم فيلزم حين كونه مبدءاً ان لا يكون مبدءاً وان يكون من العالم وان لا يكون  
 منه والله تناقض ويحتمل ان يكون معنى قولنا اذ لا يكون من العالم انه لا يكون حين كونه مبدءاً ومدلولاً  
 العالم الذي هو علامة ودليل اذ لم يكن من العالم لم يكون مبدءاً وقد كان عين كونه مبدءاً ومدلولاً للعالم لكنه  
 هو علامة ودليل فيلزم حين كونه مبدءاً ان لا يكون مبدءاً وان يكون من العالم ان لا يكون في تناقض فلا يكون

١٢٤  
قوله وهي لا تكون إلا إذا العلة لا تكون المجمعة لأن الكمال في العلة الموجودة وهي تحت اجتماعها مع العلول في يكون الدليل المذكور مختصا بالأمم المجمعة أيضا قوله وهذا البرهان أي برهان التطبيق بطل التسلل في جابني العلة والمعلولات المجمعة في الوجود أما مرتبة طبعا كما في سلسلة العلة والمعلولا أو مصداقا في الابداد أو غير مرتبة كما في النفوس في المتعاقبة كالحركات العقلية واليذهب للممكن والحكماء اشتراط الاجتماع والترتيب فلا يجري عندهم فيما ليس فيه الترتيب الاجتماع قوله وبه يبطل عدم تناهي النفوس الناطقة إلا أي برهان التطبيق بطل عدم تناهي النفوس الناطقة المفارقة الذي ذهب إليه الرسطو ومن تبعه حيث قال النفس الناطقة قديمة بالنوع أو المتعاقبة أزلا وابدا حادثه مجردة عن البدن التي هي شروط فيضلهما من البداء القديم والمفارقة عن البدن عيني متناهية لا تناهي البدن التي فاضت عليها الاستنادها إلى اقتضاء الوجود والعقلية التي لا تناهي ولا يستحال في عدم تناهيهما أما البدن فلا نهاتها متعاقبة على حسب تعاقب الحركات وأما النفوس فلا نهائها وإن كانت باقية بعد الفراق عن البدن فيلزم اجتماع الأمور الغير المتناهية في الوجود لكن ليس بينهما ترتيب طبيعي ولا وضعي ولما قيد بالمفارقة عن البدن لأن المتعلقة بالبدن متناهية عنده أيضا لانهما البدن ضرورة تناهي الابداد قوله لا نهائية إلا دليل لقوله وبه يبطل يعني برهان التطبيق عدم تناهي النفوس الناطقة المفارقة على تقدير اشتراط الترتيب في جريانه أيضا كما ذهب إليه الحكماء لأنها وإن لم تكن مرتبة بحسب الذات لكنها مرتبة بحسب ارتباطها إلى الزمنة التي حدثت فيها الترتيب تلك الزمنة فنقول لو كانت النفوس الناطقة غير متناهية فلنفرض جملة مبتدأة مما حدثت في اليوم متسلسلة إلى غير النهاية وجملة مبتدأة مما حدثت في الأصل ذلك في تطبيق بينهما على حسب تطبيق الزمنة فأوقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة لزم كون الناقصة كالجزء والافيلزم تناهيهما قوله وما ذكره بعض الفاضل إلا يعني ما ذكره بعض الفاضل عدم جريانه في النفوس المفارقة بأن هذا إنما يتم إذا كانت النفوس الحادثة في الزمنة للمتعاقبة متساوية في العدد في تطبيق الزمنة للترتبة يحصل التطبيق بينهما لكنها ليست كذلك إذ قد جرى ارت جملة من النفوس في زمان وجملة أخرى أقل من الأولى والكثير في زمان آخر بحسب تفاوت البدن الحادث يحصل وقد يحدث احاد النفوس في الزمنة مترتبة ليتحقق البدن فيها فيحصل الانطباق في إذا اذ النفوس بانطباق اجزاء الزمان فحجابه ان هذا التاميد على امتناع تطبيق اجزاء الزمان في التطبيق بل يكفي فيه تطبيق المتناهي بالنهاي قل وأكثر في كيف في انطباق النفوس انطباق اجزاء الزمان المترتبة وأن كانت الاجزاء متفاوتة بحسب قلة الافراد وكثرتها لان كل جملة من النفوس ليجل في زمان واحد



لان الابدان التي هي شوط حد وثباتها عند القائل بعدم تناهيها متناهية لثباتها في الابدان التي يشغلها الابدان  
 في انطباق اجزاء الزمان يحصل انطباق المتناهي من النقص من المتناهي هو كافي في جريان البرهان المذكور  
 كما لا يخفى وما ذكرنا ان دفع ما قيل في ان شريط لا يتم على قول مذهبهم انها حادثه قبل حدوث الابدان  
 بقوله عليه السلام خلق الارواح قبل الاحياء بالفي باء عام لا بالقائل بحديث التفسير قبل الابدان بعض  
 الملبين وهم لا يقولون بعدم تناهيها قيل في بعض الحكماء المقدمها بالتحصيص وعدم تناهيها وبرهان  
 على الوجه الذي قرره المحققين لا يخلو عدم تناهيها على هذا المذهب انتهى قول القائل بقدمها بالتحصيص فلا يطعن  
 ومن تبعه ولا يقول بعدم تناهيها والفايل بقدمها بالنوع مع عدم تناهي افرادها المتعاقبة متعاقبة اكمل  
 هو ارسطو ومن تبعه فليتم عليه كما مر والقول بقدمها بالتحصيص مع عدم تناهيها لم ينقل عن احد من الحكماء في  
 الكتب المشهورة اللهم الا ان يكون مذهباً مرجوحاً لا يعاب به قوله اي في الجملة سواء كانت مجمعة مرتبة او غير  
 مرتبة او متعاقبة هذا عند المتكلمين اما عند الحكماء فلا يجري الا في الموجودات المجمعة للمرتبة قالوا اذا كانت  
 الاحاد موجودة في نفس الامر واما ترتيبها فاذ اجعل الاول من احد المحتملين باسراً لا من الاخر  
 كان الثاني باسراً الثاني وهكذا او يتم التطبيق واذا لم يكن موجوداً معاً لم يتم لان الامور المتعاقبة معدومة كما هو معلوم  
 في كل زمان واحد في كل زمان نفرض النطاق كما يمكن الدبا اعتبار فرض وجود الاحاد فلا تطابق في نفس  
 الامر فينقطع بانقطاع الاعتبار وكذلك الامور الموجودة للمجموعة الغير المرتبة اذ لا يلزم من كون الاول باسراً الاول  
 كوالثاني باسراً الثاني وهكذا الا اذا لوحظ كل واحد من الاول في اعتبار كل باسراً كل واحد من الاخر لكن استحضار  
 النفس لا نهاية له مفصلة هي فينقطع بانقطاع الاعتبار وتوضيح ذلك بتوهم التطبيق من الجبلين للمتمدين  
 الاستواء وبين اعداد الحصى فان في الاول اذا طبق اول احدهما باول الاخر كان كافياً في وقوع اجزاء كل  
 منهما بمقابلة اجزاء الاخر كجداً واعصى فانه لا بد في تطبيقها من اعتبار التفصيل اعترض عليه المتكلمون بانه  
 لا يجلو اما ان يتوقف التطبيق على ملاحظة الاحاد مفصلة وجعل كل جزء من احدهما باسراً جزءاً اخرى او يكفي  
 ملاحظة وقوع اجزاء احدهما باسراً اجزاء الاخرى على سبيل المثال فان كان الاول يلزم ان لا يكون مرتبة  
 لان الدهر لا يقدم على ملاحظة الامور الغير المتناهية مفصلة سواء كانت مجمعة او لا وايضا التطبيق بهذا الوجه  
 يعم المعدوم والموجود فلا وجه لخصيص الموجودات وان كان الثاني فهو متحقق في الامور المتعاقبة ايضا  
 اذ يحكم العقل بعد ملاحظة الجبلين محالاً كما اجمالياً بانه اما ان يقع باسراً كل جزء من احدهما جزءاً من الاخر

ولا يقع فعل الاول يلزم التساوي وعلى الثاني التناهي قوله فيجري في الحركات الفلكية هذا على ههنا المتكلمين  
 ظاهر فانها الكوانات متعددة وجود كل مسبوق بعدم الاخر واما على تحقيق مذهب الحكماء من ان الحركة لا تقدر  
 عندهم اعني الحركة بمعنى التوسط بين المبدأ والمآل انتهى امر واحد عارض لا فلاك مستم من الدل الى الابد لا تقدر  
 اصلا فلا يجري فيها وكذا الحركة بمعنى القطع فانه امر موهوم لا وجود له عندهم اصلا قوله فانه ينقطع بانقطاع  
 الوهم اعني ان التطبيق لا يجري في الامور الاعتبارية فانه لا بد في جريانه من تحقق احاد السلسلة في نفس الامر  
 ليحصل العقل منها جملتين ويفرض قوع الـ نظريا بيننا فيلزم تنافي التناهي في نفس الامر واما كان ناقضا  
 فيه والامور الاعتبارية لا تحقق لها الا في الخارج وهو ظ ولا في الذهن لان احاد السلسلة الغير المتناهية لا تحقق  
 الا بملاحظة مفعلة او بالملاحظة الجمالية لا يكون الاحاد حاصلة فيها الوجود واحد وهو العلم الاحكام  
 المتعلقة بها والذهرك لا يقدر على استحضار ما لا نهاية له مفصلا فينقطع ملاحظة الاحاد في حد فينقطع التطبيق  
 ولا يلزم تناهي الـ التناهي في نفس الامر لعل تحققها فيقال التناهي المقاصد التي تحصيل الجملتين من سلسلة واحدة فاما  
 جزء من هذه الجزء من تلك انما هو بحسب العقل ون الخارج فان كفي في تمام الدليل حكم العقل بانه لا بد من الـ يقع بازاء جزء  
 من هذه جزء من تلك فالـ الدليل جاري في الامور الاعتبارية والموجودة لان العقل يفرض ذلك في الكل على سبيل  
 الاحكام وان لم يكن ذلك بل بشرط ملاحظة اجزاء الجملتين على التفصيل لم يتم الدليل في الموجود المتتمة المحببة  
 اذ لا سبيل للعقل الى ذلك انتهى كلامه قيل ان تحصيل الجملتين والتطبيق وان كان بحسب العقل لكن احاد السلسلة  
 لا بد ان يكون موجودة ليكون الجملتين موجودتين ويكون وقوع كل واحد منهما بازاء اخرى امر ممكن فيظهر من فرض وقوع  
 الخلف تامل في هذا المقام فانه من مزالق الاقدام قوله ولو سلم عدم انقطاع اه اي لو سلم عدم انقطاع اعتبار  
 العقل على سبيل التعاقب ان يكون التفسير فرعية ومتعلقة بالـ بدل ان الغير المتناهية على سبيل التناهي فلا ضرر لان  
 كل ما دخل تحت الوجود الوهمي بالملاحظة على سبيل التعاقب يكون متناهية دائما والتطبيق لا يستلزم تناهي  
 ما لا يتناهي قوله ونظيرة نعيم الجنان فان معنى كنهانها علمها علم لا نهائيا في الوجود الى حد لا يوجد قوة  
 اخر من الوجود منه يكون متناهية دائما قوله لكن يشكل بالنسبة الى علم الله تعالى احاصله ان مراتب الاعداد  
 الغير المتناهية ونسبة الـ لفظا بينهما معلومة لله تعالى على سبيل التفصيل لشمول علم الممكر والممتنع فعلى تقدير التطبيق  
 يلزم تناهي الـ ليس عتائه في الوجود العلمي نعم هذا خلاف قوله فتأمل فاعل عنوجه التامل اعلمه الشامل انما يشتمل على  
 العباد ان قدرته الشاملة انما تشتمل على عتق وجوده وامكان تعلق العلم بالمراتب الغير المتناهية مفصلا مما انتهى

قيل في لزوم الجهل على الله تعالى قلت الجهل عدم العلم بما يصح تعلق العلم به كما أن الجهر عدم تعلق القدر بالماضي  
 يتعلق بفتايل قوله وتوضيحه أي توضيحه عدم ورود النقص على برهان التطبيق بالأعداد والمقدورات والمعلومات  
 المشار اليه بقوله وذلك أن التناهي واللاتناهي فرع الوجود سواء كان في الخارج أو في الذهب في الشيء بدل  
 الوجود لا يمتنع بالتناهي وعلمه فالأعداد والمقدورات والمعلومات مع قطع النظر عن الوجود لا يكون متناهياً  
 والمتصف فيها بالوجود ليس الأول متناهياً أما في المذهب فلا لا يقدر على انحصار ما لا يتناهى وما في الخارج فلا  
 كما هو موجود في الخارج متناه فعله كل تقدير لا يجري لتطبيقه على عدم كونها غير متناهية حتى يفرض الجملة فيلزم  
 تناهي ما لا يتناهى قال بعض الفضلاء كون التناهي واللاتناهي فرع الوجود محل تأمل بالمطعمه وايضاً الأعداد  
 من الموجودات الخارجية عند جمهور الحكماء انتهى كلامه أقول الجواب الأول أن التناهي واللاتناهي ههنا ليس  
 بمعنى الإيجاب والسلب بل بمعنى عدم والملكية اللذين لا يصف شي منهما الوجوب والوحدة والنقطة  
 ومضوء عدم والملكية يكون وجوداً في الجملة وعراً الثاني اهـ الجواب أنها هو على طريقة المتكلمين والأعداد  
 عندهم من مالا موراة اعتبارية وأما عند الحكماء فعدم جريان برهان التطبيق فيها لعدم الترتيب في العلم  
 الوجود بناء على ما قالوا من أن لا شيء من البراهين جزء لما فوقه بل كل مرتبة مركبة من وجبات متناهية  
 يدل على ما قلنا كلام السيد السند في الموقف على المحقق الذي صرح في حاشيته بالخبريد بالاصح هو الوجود  
 الاعتبارية عند المحققين من الحكماء وإن جعلها من أقسام الكم باعتبار وجودها قولك وما يقال إنها غير  
 متناهية الأجواب سواء صدق أنه قيل أو لم يكن الزكراً بالأعداد والمعلومات غير متناهية بشئ من القديرات  
 معنى عدم تناهيها وحاصل الدعم أن اطلاع اللاتناهي عليها أحراز باعتبار أنها وحدها كانت غير  
 متناهية قال بعض الفضلاء عدم تناهي المعلومات ليس بمعنى عدم الانتهاء إلى حد كما في المقدور بل عدم  
 في صورة العلم والمعلومات بالفعل ولا يلزم الجهل قول إنما يلزم الجهل لو كان المراد أنها لا تتوقف على العلم  
 الإحصائي ليس كذلك بل المراد أن العلم بما يمكن أن يتعلق العلم به فهو حاصله بقا بالفعل من غير أن يتوقف على  
 أمثلة المعلومات لا تنصف نحن إلا اعتباراً بالتناهي لكونها فرع الوجود بل تصافها بعدم التناهي  
 إنما هو باعتبار أنها لا تنتهي في الوجود إلى حد معين وإنما الوجبات بأسرها كانت غير متناهية وذلك  
 أنه لا يستلزم الجهل كما لا يخفى فم يرد أن يقال أن علمه قبلها كما متعلقاً بمعلومات غير متناهية أم جريان التطبيق  
 فيها باعتبار الوجود العلمي فيلزم تناهيها وقد مر الجواب عنه بأنه يجوز تعلق العلم بها على سبيل الإجمال

بالفعل على سبيل التفصيل منقح الوقوع فيكون متناهية بالنسبة إلى علم الله تعالى وإن كانت غير متناهية  
 بالنسبة إلى وجودها مفصلة وأعلم أن ما له المقترض من أن عدم تنافي المعلومات ليس بمعنى عدم انتفاء  
 إلى حد على إطلاقه غير صحيح ضرورة أن عبارة المجزئات المتحددة على فروع تجدها على أهوى الاصطفاً وكشاً  
 المجزئات المتحددة لا تنتهي إلى حد إذ نعيم الجنان كافة مااء لها فعدم الشاهي في صورة العلم والمعلومات بكلا  
 المعنيين أي بالفعل بمعنى عدم الانتهاء إلى حد متحقق ولذا قال الشارح في شرح المقاصد أن علمه تعالى غير  
 متناه بمعنى أنه لا ينتهي إلى حد لا يتصور فوقه ويحيط بما لا يتناهى كمراتب الأعداد ونعيم الجنان قوله فيه  
 إشارة إلى معنى في غاية الوحدة في وجوب الوجود إشارة إلى دفع استدراك توهم منط عبارة المص وهو أن  
 الله علم الجزئي الحقيقي في ثبوت الوحدة له ضرورة أن الجزئي الحقيقي لا يكون إلا واحداً فلا معنى لذكرها وجعلها من  
 مسائل الفيزياء لا تكون إلا نظرية وبما سطرنا اندفع ما قاله الفاضل المشي من أن توهم الاستدراك جازي  
 الصفات الآتية له نعم أيضاً من المحي العليم السميع القادر هذه الصفات كانت مشهورة في ضمن هذا الاسم فلا حجة  
 إلى أن هذه الصفات الآتية وأما كانت مشهورة في ضمن هذا الاسم لكنها ليست ضرورية الثبوت له فلا بد من ذكرها  
 وجعلها من مسائل الفيزياء لا فائدة في قوله وحاصل الدفع المراد به يعني حاصل الدفع أن الضروري هو ثبوت الوحدة  
 الجزئي الحقيقي في ذاته الشخصية دون صفة والمراد بالوحدة ههنا الوحدة في صفة اعني الوجود لا في ذاته لا كقول  
 جزئي حقيقه هذا تقرظ عبارة المشي وانت خبير بأن دفع التوهم بالعناية المذكورة انما يتم إذا كان المراد باللفظة  
 الله في قوله والمحدث للعالم هو الله تعالى الجزئي الحقيقي وأما إذا كان المراد به واجب الوجود مطلقاً على ما بينه  
 الشارح فيكون وصفه بالواحد بمنزلة وصفه بالواجب به فالتوهم المذكور من دفع تلك الإرادة لا بإزالة الوحدة  
 صفة الواجب يقال ليس المراد بالله الجزئي الحقيقي حتى يكون ثبوت الوحدة له ضرورياً بل واجب الوجود  
 مطلقاً وثبوت وحدانيته محتاج إلى الدليل فالوجه أن يقال فيه إشارة إلى التوحيد هو عدم اعتقاد الشركة  
 في وجوب الوجود على ما قال في شرح المقاصد من التوحيد عبارة عن عدم اعتقاد الشريك في الألوهية و  
 خواصها وأراد بالآلوهية وجوب الوجوب بخواصها الأمور المتفرعة عليه من كونه خالقاً للأجسام مدبراً للعالم  
 مستحقاً للعبادة قوله وهذا التوهم مع دفعه أنه قيل هذا على تقدير أن يكون هو الشأن والله مبتدأ واحد  
 خبره فيريد الله علم الجزئي الحقيقي في ثبوت الوحدة له ضرورة أن فائدة الحكم ويدفع بأن المراد وحده في صفة الوجود بما يتفرع  
 عليهم من استحقاق العبادة وخلق العالم وتدبيره لا في ذاته رد على الكفار الذين اعتقدوا اشتراك معبوداتهم لله تعالى

في الامور المذكورة وما اذا كان ضمنه مبدءا من اجزاء الذي سبب التوفيق والله خبير واحد به كما منه او خبر الله  
 علي ما في الكشاف عن ابن عباس رضي الله عنهما قالت قرئ يا محمد صف لنا ربك الذي ندعونا اليه فنزلت  
 يعني الذي سبب التوفيق عن صفة هو الله احد فلا يتأتى التوهم المذكور كما لا يخفى قوله فلا يرد احتمال ان يكون  
 لا يعني اذا كان المراد بالاهل الصانعين القادرين على الكمال لا يرد منع الملازمة بان معنى الاله ولجب  
 الوجود على ما مر ولا يلزم من امكان الوجهين امكان التماثل بينهما انما يلزم لو كان صانع غير قادرين على الكمال  
 لكن لا يجوز ان يكون احدهما قادرا كاملا والآخر بخلافه بان يكون معطلا او موجبا او ناقضا او لا يمكن التماثل  
 بينهما اما تقدير كونهما احدهما معطلا او ناقضا فظا اما على تقدير كونه موجبا فلا بد من جواز ان يكون الآخر الصانع  
 عنه بطريق لا يجيبه الاحتراز الصادر في الخبر بتوسط القدرة فان قيل يجوز استناد التقييد بالوقت الى القادر  
 ولا يجوز الى اللوحيين من مقتضى الذات لا يكون احدهما قلة مجزئ بتوسط شروطها تهيجها ان يكون اختيار الوجه المختار  
 شرط لا يجازيها بالاعتناء فكل ما يختار المختار يكون الذات <sup>مقتضى</sup> الموجب لا يجازيها قوله في تفسير المدة اه اي اذا  
 كان المراد بالاهل في الدليل الصانعين القادرين على الكمال فقوله لا يمكن اه محال تامل كانه يدل على ان  
 المدعي نفى تعدد الواجب مطلقا والدليل المذكور انما يدل على نفى تعدد الصانع القادر على الكمال الذي هو مخصص  
 من الواجب مطلقا قوله الا ان يقال اه اي ان يخص المدعي ايضا ويقال المراد بقوله ولا يمكن ان يصرف  
 الا الوجوب على وجه الصنع والقدرة الكاملة فيكون الدليل مطابقا للمدعي قوله او يقال اه اي ولا يخص  
 المدعي بل يترك على حاله ويبين استلزام الدليل بالتعطل والاحتياط بقصا القدرة نقصا بحسب تنزيه الواجب  
 عنها فلا يكون الموجب للمعطل ناقص القدرة وجب الواجب لا يكون احصا قادرا على الكمال فلو لم يكن لاجبا  
 كاملا صانعا قادرا على الكمال فامكن التام بينهما قوله لكن وهذا اه اي لكن يرد على البيان انه لو كان  
 الاحتياط نقصا فمقتضى ان صفاته تعالى قد اتمت صادرة عنه بطريق الاحتياط قيل انه تعالى ليست فاعلة  
 لصفاته حتى يلزم ان يكون تعالى موجبا بالنسبة اليها او مختارا اذ علة الارتفاع عندهم هو المحرور و صفاته  
 ليست بحادثة فلا يكون لها قلة ولا يخفى انه ليس بشيء كانه اذا لم يكن مستندا للذات تعالى يلزم تعدد الواجب لانه اذا كان  
 لا يخلو من ان يكون وجوده من ذاته او من غيره فاذا انقضى الثاني تعين الاول فيلزم الواجب ولذا قال في شرح  
 اشفا صد استناد الصفات عند من يشبهه بالنسبة اليها بطريق الاحتياط قوله علة الاحتياط هو المحرور يعني  
 يخصص بالصفات ويسمي في مباحث الصفا كلامه لا يليق بهذا المقام قوله والفرق بين البعضين انما

من ايجاب الصفات في عين ايجاب ما عدلها بالاول كما ان الثاني نفرض مشكل قيل الفرق واضح كما وضفت  
 الواسع كما ان ثلثه لا يخلو عنها نفرض بخلاف غيرها ولا شك ان ايجاب الكمالات لا يكون نفصا بخلاف ايجاب  
 غير الكمالات اقول فاضمة الوجود على الممكنات خير كما فيلزم ان يكون بطريق ايجاب القول بان كمال السلطنة <sup>نفرض</sup>  
 ان يكون الواجب فصل كل شئ وبعده ما لا يعتد به في القامات القيدية على كل <sup>نفرض</sup> الخلد عن الصفات نفصا في ذاته  
 ثم ممنوع لا بد له من دليل قوله قوله هم هنا بخلاف الاول للنفصاة اي في هذا الدليل جثمان الاول للمفترق  
 الاول جاني ما يقال فليكن جميع مقدراته غير صحيح كما نجا في هذه المادة مع تخلف المدلول عنه اولاً <sup>يستلزم</sup>  
 المحر عن عدم وجوب الوجود المختار ابا يقال لو امكن الواجب المختار لا يترتب له ارادة باعدام ما صدر عن ذاته  
 بطريق ايجاب عن صفاته تعالى لكونه امرا ممكنا في نفسه فكل ممكن مقدور لله تعالى فلا يشكوا اما ان يحصل  
 كل من مقتضى الذات اعني وجود تلك الصفة ومقتضى الارادة اعني عدمها فيلزم اجتماع النقيضين انه محرم <sup>يحصل</sup> او لا  
 احل فلا يخلو اما ان لا يحصل مقتضى الارادة فيلزم عجز الواجب المنافي للالهية او لا يحصل مقتضى الذات  
 فيلزم تخلف المعلول عن علته التامة وهو باجابه بعض الفضلاء باننا مختار انه لا يحصل مقتضى الارادة فتقولكم  
 يلزم العجز قلنا لا يلزم العجز المنافي للالهية لان ذلك العجز والانسداد جاء من قبل ذاته والعجز الذي <sup>من قبل الذات</sup>  
 انما في الالهية بل المنافي لها العجز الذي يكون لسد العجز طريق القدرة عليه قوله والثاني الحل الى البحث الثاني <sup>النفصاة</sup> الثالث  
 اعني منع مقدرة معينة وهو لزوم العجز يعني لانه لو حصل مراد احدهما دون الآخر يلزم عجز الآخر ان عد  
 القدرة على المتعة بالعجز ليس عجزا لانه ليس محلا للقدرة اذ هي تتعلق بالممكنات الصرفة الا يرى انه تعالى  
 لا يحد على اعدام المعلول مع وجود علته التامة ولا شك ان ارادة احل لا تظهر وجود الحركة مثلا فيحل عدم <sup>يحصل</sup>  
 منها فعدم قدرة الآخر عليه لا يكون عجزا اجاب عنه بعض الفضلاء بان عدم القدرة على الممكن الذي يتناء على  
 سد العجز طريق القدرة عليه عجزا منوافي الالهية ولا شك ان عدم القدرة على اعدام كل ما في الممكن الذي بواسطة  
 وجود العلة التامة هو ليس بالعجز العجز الذي لا يغير الغاية انتهى كلامه وفيه انه يلزم على هذا ان يكون الواجب قادرا على  
 اعدام المعلول مع وجود علته التامة دفعا للعجز وهذا يستلزم حواش خالف المعلول عن علته التامة وهو خلا <sup>من المقدم</sup>  
 تأمل قوله والجواب هذا جواب تلخيص الدليل بحيث لا يخرج في ما ذكره النقض فلا يرد عليه المنع يعني اننا نفرض بتعلق ارادة الالهية  
 معا ونقول البرز ان لو امكن اذهان كل المتأمن بان يربطها بحركة زيد فان ارادة الآخر سكونه ولا شك ان لا يخرج  
 في صورة النقض كما ان يقتضيه الذات مقدم على مقتضيه بتوسط الارادة قوله ولا يتم الحل المذكور ايضا لان كل واحد <sup>من</sup> يتعلق بالارادة



يكون بالمكن الصرف لعدم تقدم احدها على الآخر قوله اي لا تدافع اذ يعنون المراد بالنضاد المعنى اللغوي وهو  
 المناقاة مطلقا ومن المعنى الاصطلاحي لما سيجيء وان الكلام على حذف المضاد اعني لفظ التعلق لا الكلام  
 في حيث قال وكذا تعلق الإرادة بكل منهما يمكن نفسه قوله ولم يرد بالنضاد اذ يعني لم يرد بالنضاد كذا لا يرد  
 الموجود بحيث لا يجتمعان في محل واحد وجهة واحدة ولا يتوقف تعلق احدهما على تعلق الآخر لا حصول الضديين في  
 محلين جازا فعلى تقدير تحقق النضاد بين تعلقيهما المخل في صحة الدليل للغياب متغيبا ضرورة كون متعلق احدهما  
 السكون ومبتلع الآخر الحركة فيجوز حصول ذلك التعلق بين الدليل بلا حاجة الى النفي للنضاد بينهما قوله وايضا الما  
 الا اي ايضا يرد على تقدير اعادة المعنى الاصطلاحى للمبايع من الاجتماع في محل واحد لا يخص في النضاد  
 فان كل واحد من النضاديين والعدم والملكية والادحباب والسلب ايضا مانع من الاجتماع ففي النضاديين  
 تعلق الارادتين لا يكفي في جواز اجتماعهما قال بعض الافاضل حصل النضاد بالنفي كالتعلقين وجوديان  
 فلو ثبت بينهما تماز ولا كما مضى اذ يرفيه انه لو كان التعلق بين التعلقين النضاد لكان المتيقن بغير المراد بغير  
 الحركة والسكون ياه ايضا وليس كذلك كما لا يخفى قوله اي دلها ما اذ يعني ليس المراد بالامارة الدليل  
 الظنى حتى يرد بان الظنى لا يقيد في الطالب اليقينية خصوصاً في اثبات التوحيد قوله اذ يلزمه اي يلزمه في  
 الاحتياج الى الغير في تنفيذ لقدرة وعدم سد الغير طريقه والاحتياج الى الغير مطلقا سواء كان في الوجود  
 او في اليجاد او في شيء اخر فنقض استحالة الواجبات في اجتماع متعقد على ان وجود الوجود معد  
 كل كمال ومبعد كل نقصا و اذا كان الاحتياج مستحيلا على ذات واجب الوجود لا يكون العاجز واجبا  
 حادنا وممكنا و باقورة المحشى اندغم ما قيل من ان اللزوم الاحتياج في اليجاد وهو لا يستلزم الحوادث  
 مكان بل المستلزم الاحتياج في الوجود وهو غير لازم لكونه عليه ارضاء لما يلزمه على ما يقول بحجة الاجتماع انما لا  
 الاحتياج مطلقا فنقل الواجب بحتيا في اليجاد الى مكان المعلول ناهل ولا يخفى عليك ان قولنا انما لا  
 مرابرة الحدوث لا يدل على المنع اثبات عدم تعدد الواجب مطلقا ولا فلا حاجة الى هذه المقدمات  
 اذ الزم العجز ثبتا متناع وجود الصانعين القادرين على الكمال في تغييره ولو امكن الهان بقوله اي صانعان  
 على الكمال ليس بشيء قوله انقلت اذ حاصله ان لا تدافع ان عدم حصول جماد احدهما يستلزم عجزه والا لزم ان  
 يقول المعتبرة بعجزه فلا هم قالون بان السمتع اراد طاعة الفاسق واما ان الكافر ومعه لا يحصل  
 قوله قلت العجز اذ حاصله المعتبرة فيقولوا العجز نعم لان ارادتهم فشان ارادة فشر لا يجوز الخلف عنها و اراد القوي

يجوز الخلف عنها والمتعلق بطاعة الفاسق وإيمان الكافر هي التقويضية دون القسرية فلا اشكال قوله وهو  
 يستلزم انتفاء المصنوع اه يعنى ان مكان التمانع لكونه محالاً انما يستلزم ان يكون التباعد للمستلزم له محالاً لان  
 لا يوجد مصنوع بالفعل يجوز ان يوجد بأرادة احدهما ابتداء من غير وقوع التمانع فإلا إمكان لا يستلزم الوقوع  
 فعلى هذا التقدير ضمن قوله يستلزم اه راجع الى إمكان التمانع ويحتمل ان يكون راجعاً الى عدم تعدد الصانع فالمعنى  
 ان مكان التمانع انما يستلزم عدم الصانع وهذا لا يستلزم انتفاء المصنوع بل المستلزم له هو ان لا يكون احداً  
 منها صانعاً بمعنى السلب الكل لا يستلزمه وقوع التمانع ومآل الجواب على كلا التقديرين واحد وهو منع الملازمة  
 كما يحتمل تأمل فانه دقيق قوله وهذا الجواب مبنى اه يعنى ان الباطن المتبادر من قوله عدم تكونهما عدم التكون  
 بالفعل اذ حاصل الجواب على ما عرفت ان لا يمكن ان مكان التمانع يستلزم عدم تكونهما بالفعل فان إمكان التمانع  
 لا يستلزم وقوعه فيجوز ان يوجد بأرادة احدهما قبل وقوعه قوله معنى قوله اه اى اذا عرفت ان هذا الجواب  
 مبنى على الظاهر فاعلم ان معنى العداوة انه يمكن ان لا يبنى على النسخ المتبادر بل يفصل ويقال ان اردتم يلزم عدم  
 بالفعل فيمنع الملازمة فان المستلزم له الوقوع لا مكان فيجوز ان يوجد بأرادة احدهما قبل وقوعه وان  
 اردتم به عدم التكون بالمكان فالملازمة مسلمة فان إمكان التمانع يستلزم إمكان عدم التكون لكن كما يتم بطريق  
 اللازم بل كدلالة من دليل قوله فتدبر فيما قلنا من محذور العداوة حتى يظهر لك انه لا يمتنع من وقوع ما قيل انما  
 على العداوة منع الملازمة فلا معنى كبر اداة بعينه في العداوة قوله لو تعدد الهمم يتكون السباع والارض  
 لم يتكونا بالفعل كما هو النسخ المتبادر قوله واما الثالثة لان مقتضى القادرية ذات كماله ومصحح المقدورية امكان  
 المحرر. فنسبة الممكنات الى الالهيين المفروضين على السوية فاندفع ما قيل ان يجوز ان يكون البعض الممكنات خصوصية  
 بالنسبة الى احدهما فلا يلزم الترجيح بل مرجح قوله يدور عليه ان البرزخ لا يزيد ولا ينقص بل هو كمالها مجموع اه  
 تقدير التمانع المفروض بان يكون محذور الدليل هكذا لو امكن لكان لم يتكون السباع والارض لانه محذور التمانع  
 في إيجادها بان يترك واحد من الالهيين إيجادها على سبيل الاستقلال فعلى تقدير التمانع تكونها اما مجموع  
 المقدورين فيلزم نقص قدرتهما ان ارادتهما قد تعلقتا بإيجادهما على سبيل الاستقلال والتقدير لم تقب او بكل  
 فيلزم التوارد او باحدهما فيلزم الترجيح بل مرجح يدعيه منع الملازمة بان انهم ان لو تعدد الاله لم يتكون السباع  
 لان وجود الالهيين لا يستلزم وقوع التمانع في الإيجاد عقلاً حتى يلزم المحال بل إمكان وهو لا يستلزم الوقوع فيجوز ان  
 قبل وقوع التمانع بأرادة واحد منهما او بتقويض احدهما الى الاخر وانما قال عقلاً لان تعدد الحكيم المستقلين يستلزم

وقوع التمام في الحكم عادة على ما في الشرح قوله <sup>عليه السلام</sup> المطلق انه يعني ان البرزخ لا يكون اما ان يكون على كماله  
 بدون اعتبار التمام على ما هو الظاهر في الفهم الغير المحتاج الى البيان في مختار الشق الاول وهو ان تكونها  
 واقم لمجموع القدرتين وقولكم انه بنا في كمال القدرة قلنا يجوز ان يكون وقوعه مجموع القدرتين بحيث  
 يتعلق الإرادة على هذا الوجه اي بان يكون للقدرة المحركة دخل فيه وهذا لا ينافي في كمال القدرة في نفسها  
 وانما المناقاة ان يتعلق الإرادة بوجود المقدرة بحيث لا يكون للقدرة الاخرى مدخل فيه وكان واقعا مجموعهما فانه  
 يلزم نقصان القدرة لان كمال القدرة انما يكون على وفق الإرادة قوله كما في افعال العباد عند الاستعداد  
 فانه ذهب الى ان افعال العباد واقعة بمجموع قدرة الله وقدرته العبد وان قدرة الله وان كانت كاملة  
 كافية في حصولها الا ان ارادة تعالى تعلقت بان يكون للقدرة العبد ايضا مدخل فيها قوله وكذا  
 يمكن اختيار الثالث وهو ان يكون التكوينا باحدهما ولا انه يستلزم التجميع بلا مرجح لمجرد ان يكون المرجح ارادة  
 احدهما الوجود بتوسط قدرة الاخر وتقولون احدهما ارادته تكوين جميع الامور الى الضرر كذا يجوز ان يكون  
 كل منهما مستقلا في اليجاد لكن اراد احدهما وجوده فوجد لم يرد الاخر وجوده ولا عدمه ولا ستمت في  
 ذلك قوله والتحقيق في هذا المذهب في التحقيق في الآية سجة قطعية واقناعية انه ان حمل الآية على نفى تعدد الصانع  
 مطلقا سواء كان موثرا بالفعل او لا في اقناعية لا تقيد القطع فانه سواء اريد بالفساد والخروج عن هذا  
 او عدم التكوين من الملازمة الى اريد بالفعل ومنه انشاء الزم ان اريد بالامكان على ما بينه الشارح لكن انظر  
 منطوق الآية نفى تعدد الصانع الموثر في السماء والارض حيث قال تعالى لو كان فيها الهة الا الله الآية فانه ليس المراد  
 بالظرفية المعنى الحقيقي اعني التكوينا الا الله منزوعا عن الممكن فيكون المراد بالظرفية والتأثير فيها والمعنى ان لو كان الموثر فيها  
 الهة لفسدت اى لم تكونا فالحجج ان الملازمة قطعية والآية مجبة قطعية اذ تأثير الالهين في كونها على سبيل الضرر  
 بان يوجد كل منهما على حد لا محال لا منشاء التوهم فتاثيرهما في كونها اما على سبيل الاجتماع <sup>عليه السلام</sup> فيكون كونها مجموع قدرا  
 او على سبيل التوزيع والتقسيم بان يكون الموثر في بعض منهما اله وفي بعض اخر اله اخر فنقول لو امكن الهان  
 موثران في سبيل التوزيع والاجتماع لاحتمال التمام بينهما ضرورة كون كل منهما صانعا تاما المقدرة لكن  
 امكان التمام في الاستلزام لا فلا يكون احدهما صانعا واذا لم يكن احدهما صانعا يلزم انعدام كل من السماء <sup>عليه السلام</sup>  
 وعدم وجوده اركان التأثير على سبيل الاجتماع ضرورة انعدام جزئية الكل المستلزم لانعدام عدته او  
 انعدام البعض ان كان على سبيل التوزيع لا نقاء ملته التامة فعلى تقدير الموثر في العالم يلزم ان يفيد العلم

بمعنى ان لا يوجد هذا المحسوس لان التعدد يستلزم امكان التماثل المستلزم لان لا يكون احدهما ادنا  
 المستلزم لعدم تكون العالم كلاً على تقدير الاجتماع وبعضاً على تقدير التوزيع فتعني قوله فيلزم الغايم الكل  
 اه الله على تقدير ان يكون التأثير على سبيل الاجتماع والتوزيع يلزم عدم وجود الكل اما البعض عند عدم كراجهما  
 صانعا الذي يستلزمه امكان التماثل الذي يستلزمه تعدد الصانع وبما حررنا ان يظهر ان قوله  
 المحسوس المدفوع فيه لا يجوز ان لا يعدم كون احدهما صانعا فلا يلزم الغدام الكل ولا البعض وان اريد ان يلزم الغدا  
 الكل والبعض بالامكان فاشقاء اللازم من ليس بشيء من شأنه قلة التدبير فان عدم كون احدهما صانعا لازم  
 للمكان التماثل الذي هو لازم لامكان التعدد كما لا يخفى والفاضل الجليلي لم يحجم قول المقصود في ما وقع واعلم انه يمكن  
 حمل قوله لا يقال الملازمة قطعية على هذا التوجيه لا يتم الجواب المذكور كما لا يخفى على المتأمل هذا انها مائتسرة  
 من تحرير الكلام وتقرير المرام بعون الله الملك العلام قوله ويمكن ان يوجه الملازمة اه اي يمكن توجيه الملازمة  
 في الالية بحيث يفيد في تعدد الصانع على سبيل القطع مطلقا سواء كان موثرا بالفعول او وهو ان يقال ان ادبا  
 عدم التكون بالفعل والمعنى لو امكن تعدد الاله الذي من شأنه التأثير والاحياء لم يكن العالم مكانا فضلا على ان يكون  
 لان وجوده فرع امكان لكونه حادثا في اي اركان العالم مكانا حين تعدد الواجب على امكان التماثل بينهما ضرورة  
 كون كل منهما قادرا تاما وتحقق معصية مقدورتهما اعني امكان المصنوع لكن امكان التماثل مع الاستلزام المحم على  
 فلا يكون العالم مكانا لان امكان التماثل كانه مجموع الا مبرر عن التعدد وامكان شيء من الاشياء فاذا كان التعدد  
 مفروضنا يلزم ان لا يكون شيء من الاشياء مكانا حتى لا يلزم امكان التماثل الذي هو صريحنا ان رفع ما قيل ان عدم  
 امكان العالم لا يستلزم الفساد بمعنى عدم التكون يجوز كونه واجبا لان عدم كون العالم واجبا معلوم بطلان  
 مما سبق من كونه بجملة اجزائه حادثا اذ الوجه في كونه حادثا ولا يخفى عليك انه يمكن حمل ما نقل المحسوس من شرح المقاصد  
 على هذا التوجيه بان يكون المراد بقوله لم يتكون السماء والارض لم يكن تكونها ويكون التوزيع على تقدير التماثل الشرطي  
 هذا من عند التمس قوله لو اريد باللازم اه نقل عن تقرير الرسل هكذا يوجد صانعا اما امكان التماثل بان يريد  
 كل منهما ايجاد المصنوع على وجه الاستقلال فامكن ان يكون المصنوع مع وجود علته التامة وهو اعادة كل منهما  
 لا متناه ان يوجد بها او بكل منهما باحدهما لكن حمل الفساد في الالية على هذا المعنى مما لا يخفى بعد ان انتهى كلامه  
 لا متناه اه دليل لقوله فامكن ان لا يوجد المصنوع ووجه العبدان اعادة عدم التكون من انفسا خلافتها فبقيد  
 بالامكان ثم بتقييدهم وجود علته التامة فلو لم يرع لزم امر الدليل هو كونه محبة قطعية لتحقق الملازمة واتقاء اللازم

انها الملازمة فلان التقدير يستلزم امكان التامع وهو يستلزم عدم التكون بالامكان مع وجود العلم  
 التامة واما انتفاء اللازم فلما اقرر من عدم المعلول مع وجود عدة التامة فمتنع واما <sup>لم يكن العلم التامة</sup>  
 تامة قوله فيلزم اذا كان كماله لولا تفكير الدلالة على انتفاء الثاني لانتفاء الاول في الزمان الماضي لانه ان يكون  
 الانتفاء غير الماضيين اعني انتفاء المقدور وانتفاء الفساد امرين متباينين معلومين للسامع لكن قصد بادخال  
 عليها لتفصيل الثاني بالاول كان قولك لو جئني كالمتمكيد على الكلام من مجامع الانتفاء عند السامع  
 لكن انتفاء الثاني لاجل انتفاء الاول وهو ليس بمقتضى الاستنباط بل المقص منه بيان تحقق انتفاء الاول بحسب  
 الضرورة الماضية والحالية والاستقبالية بل ليس تحقق الانتفاء الثاني المقر عند السامع وكذا لا تفكير فلا يكون  
 استدلالا بقوله ولو سلم الدلالة اي بمعنى لو سلم ذلك لكانت الالية على انتفاء التقدير في الزمان الماضي بسبب انتفاء الفساد  
 لتو المقص اعني ثبات وحدة الصانع مطلقا بل ليس انتفاء الفساد في الماضي لانه اذا ثبت انتفاء التقدير في الزمان الماضي  
 يكون ما جاء به التقدير في الحال والاستقبال حادزا والحادث لا يكون لها فلا يكون ما جاء به التقدير لها  
 فيكون الصانع واحدا قوله قد جاء المتكبر انه يعجز ان ما قدم في كلام البعض من الحكم كبرادف الواجب القديم مستحيل  
 بان يكون المراد به الشك في الصفة وان ما هو المشهور من الاحتجاج في المفهوم فان قدماء المتكبرين قد يريدون بالتواضع  
 التساوي في الصفة حيث ذكر الشيخ ابو المعين الانجلى والاسلام من الاسماء المترادفة بمعنى انه يصدر كل  
 منهما على الاحراز بين كل منهما مفهوما على حدة وما قيل من انه يحتمل ان يكون كل منهما او احدهما متباين  
 احدهما مشتركا بينهما والآخران متغايران والترادف باعتبار المشترك وعرضه باعتبار المتباينين فالترادف  
 ليس على ما ينبغي فحذر احتمال اذ ليس عبارة ولا في عبارة القوم ما يشعر بكونها من الالفاظ المشتركة لقوله يرد على  
 ظاهرة اه اي يرد على ما هو المفهوم من مذهب النضر لم من وجود الصفات كوجود الواجب متضمن ذاتها من غير احتياج  
 الى شيء فخرج عليه كل صفة محتاجة في وجودها الى موضوع فليكن يكون واجبة لذاتها قوله وسيجيءنا وبلد اي تأويل  
 النضر لم المذكور وهو ان البراءة من كونها ذاتها والاحتجاج الى كونها لولم يعجز عن ان الله تعالى كافية في اقتضاءها من غير  
 احتياج الى امر فلكل انه تعالى موجب صفة فلا يلزم كونه محل الحوادث ولا شك ان الواجب الذي احتج به  
 المعنى اعني عدم الاحتياج الى الغير لا ينافي احتياجها الى موصوفها لانه لا يرد ما ذكر وهذا احاصل ما نقل عنه ذكر  
 لا يرد على باطنه لان معنى كون الشيء موجودا بذاته ان لا يحتاج الى الغير في وجوده اصلا لا بمعنى عدم  
 احتياج الى غيره اصلا فيكون الصفات واجبة لانها ليست غير الذات انتهى كلامه انت خبير بان هذا التاويل علم

تمامية في نفسه لتوقفه على القول بالاحتياج ليس نقصا في صفاته وبان قولهم علة الاحتياج هو الحد  
 دون الامكان انما هو في غير الصفات وان قولهم كل غير حادث انما هو فيما اذا كان صادرا بالفضل والاحتياج  
 وكل ذلك تخصيص في احكام العقلية مع عدم تحمل العبارة <sup>للمفهوم</sup> لانه راجع الى الوصول في الواجب كان  
 حمل الله عليه يحمل واجبا لذاته كذلك حمل الصفات عليها يحملها واجبة لذاتها لا تفاوت كطابقة الاستدلال  
 ان كور فان قوله كان جائزا لعدم في نفسه صريح في المباح ان كل ما هو قديم فهو <sup>لذاته</sup> لذاته بمعنى اذاته وحقيقته  
 يفيض لوجوده من غير احتياج الى شيء اصلا اذ جواز العلم في نفسه ان يقال الوجود بهذا المعنى قول هذا يدل  
 على ان وجوده يعني ان قول الحادث ما يتعلق بوجوه ما يحادش في اخير دل على الصفات القديمة لا يتعلق بوجوه  
 بايجاد شيء لعدم كونها محدثة وهذه جهالة البنية فان بداهة العقل حكمة بالصفات محتاجة في وجودها الى  
 موصوفها فارقت ما يحكم بالضرورة هو احتياج الصفة الى وجود الموصوكة الاحتياج الى الجادة والاداء كون  
 الصفا مخلوقة فلا يلزم الجهالة قلت ليس المراد بالاجداد ههنا الخراب من العدم الى الوجود فانه غير لازم مكن احتياج  
 الى المخصص مغلظة في الوجود هذا بل اقتضاء الوجود ولا شك وجود الصفة متعلق باقتضاء الموصو وجوده  
 وهذا ويرد على الاستدلال بحث قوى وهو الاحتياج الى اقتضاء المخصص وجوده لا يستلزم الحدوث بمعنى  
 العدم عليه الذي هو من اول القدم بمعنى المسبوق بالعدم يجوز ان يكون ذلك الاقتضاء بطريق الاحتياج وما ذكرنا  
 من ان كل ما هو محتاج في وجوده الى شيء فهو مسبق بالعدم ليس بصحيح على اطلاق بل فيما اذا كان صادرا عنه <sup>باعتبار</sup> باعتبار  
 والمساكن كل ما سوى الله حادث والمحتاج الى الحادث حادث لا يجدرى نفعا لجوار ان يكون المخصص <sup>عليه</sup> مبرا  
 اذ لا يقال بعض الفضلاء الجهالة البنية انما يلزم اذا كان محمولا على كلامهم اما اذا كان محمولا على التأويل المذكور  
 ويكون المراد لولم يكن لاجل ذاته اي لذات الواسع كان محتاجا الى مخصص مبائن مغاير فيكون محدثا اذ لا يعني  
 بالحادث الاحايين محتاجا في وجوده الى ايجاد شيء آخر مغاير له والصفات ليست غير الذات فلا يكون محتاجا  
 فلا تلزم الجهالة البنية اذ لا يلزم منه ان لا يتعلق بوجوده بايجاد شيء اصلا انتهى كلامه ولا يخفى عليك ان  
 هذا التوجيه مع استلزامه استدراك قوله ولا كان جائزا في نفسه بل ياتي عنه ومع وجود الاعتراض السابق  
 يرد عليه ان ادعاءه انه لولم يكن لاجل ذاته نعم كان محتاجا الى مخصص متبائن مغاير لم يجوز ان يكون محتاجا الى امر  
 ليس غير الذات ولا عينه كان يكون قديما صادرا عن ذات الواجب تعالى بتوسط صفة واجبة بذاته نعم فلا يلزم  
 حدوثه ولا كونه واجبا لذاته تامل فان مطايعهم لا زكيا قوله وان قالوا انه يعني ان قالوا في دفع الجهالة المذكورة



كل ما هو قديم فهو واجب لذاته القديم بالذات وهو لا يكون محتاجا الى شئ أصلا والصفة القديمة ليست  
 مقدمة بالذات بل مقدمة بالذات كاحتياجها الى موصوفها فيكون اختلا في كون وجودها متعلقة بالاحتياج  
 فلا يلزم الجبر كما في غير علمهم انه لا يثبت حكمهم بالصفات واجبة بالذات لعدم كونها قديمة بالذات قوله اما  
 الاعراض لا يعني واما ما قالوا من الاعراض غير باقية لا يبقاءها يستلزم قيام المعنى بالمعنى لا يبقاءها غيرهما فكما  
 عنها في حال الحوادث فانها في اول زمانها الحوادث موجودة وليست بباقية ضرورة البقاء انما يحصل في زمان الثاني  
 لانها عبارة عن الوجود في الزمان الثاني واستمراره على ما سيجي في الشرح قوله لكن يرد البقاء الا يعني يرد على  
 قوله بابقاء الصفة نفسها انه انما يدل بكون نفسها الاتحاد في المفهوم فذلك مما لا يخفى فساد له البقاء  
 الى الصفة فيقال بقاء العلم والقدرة فكيف يكون نفس المضاد الذي يحجب المفهوم وكذا يقال صفة باقية و  
 اما في يقضي زيادة البقاء كالمادة تقتضي زيادة العلم وانما يدل به علم الزيادة في الوجود الخارج معنى انه ليس  
 في الخارج بمعنى انه ليس في الخارج امروا الصفة يسمى بالبقاء بل هو امر اعتباري يحصل في العقل من نسبة  
 وجودها الى الزمان الثاني فلا شك في صحة لكن لم يجوز وانفسية البقاء بهذا المعنى في الاعراض ولم يقولوا بان  
 الاعراض باقية ببقاء هو نفسها بمعنى انها ليست في الخارج الى الاعراض اما البقاء فليس امر موجود في الخارج بل  
 حال فيها كالحلول السواء في الجسم بل هو امر اعتباري يحصل في العقل من نسبة وجودها الى الزمان الثاني حتى لا يرد  
 القول بتجدة الاعراض في كل الزمان هو مصداق لمشاهدة الحس كونها منفصلة عن البقاء حال الحدوث  
 وحصوله لا تصادف به بعدا انما يفيد الزيادة في العقل في الوجود الخارجي لا يكون الاعراض وجودية للبقاء  
 وجودا آخر ايضا فان تجدد الاعراض بصفة لا يقضي كونها موجودة في الخارج يجوز تجدد الاعراض بغيرها وبما هو  
 الذي لا يتحقق لها في الخارج كعبية البارئ مع الحوادث فانه متصف به مع عدم كونها موجودة في الخارج والا لم يكن  
 محل الحوادث تامل فانه دقيق قوله على ما سيجي في التكوين حيث قال مرقا ان التكوين عين الملكوت المراد  
 ان الفاعل اذ فعل شيئا فليس هذا الا الفاعل بالفعل واما المعنى الذي يعبر عنه بالتكوين والاحتياج  
 ذلك فهو امر اعتباري يحصل من نسبة الفاعل بالفعل الى الفعل وليس امر حقيقة مغاير للفعل في الخارج قوله  
 يعني ان يقولوا واجب يعني قد علم ما سبق الواسع حيث شئنا جميع اجزاء ما سواه فاذا تصور بعنوان انه محدث  
 بجميع ما سواه على النظم البدعي والنظام للحكم علم ثبوت الصفات المذكورة بالبداهة فان كونها في النظم البدعي  
 يدل على العلم وكونه حاد ثابدا على القدرة والارادة وكونه عالما قادرا يدل على القوة ولا يرد ما يقال ان العلم

على النمط البديع انما يدل على انضافه بالصفات المذكورة اذا كان بلا واسطة لكن لا يحتمل ان  
بواسطة مختار صادر عنه بطريق الاحتمال من غير قصد وارا ذلك كما هو ما ذهب اليه فلا سفة حيث  
ذهبوا الى ان العالم صادر عنه من غير قصد شغل كونه المقتضى فيكون في الوسط قادرا مريدا عالما حيا دون  
كان الاحتمال بلا قصد لا يدل على ثبوت العلم كما لا يخفى واما قيد الاحتمال بقصد الاحتمال بتوسط  
كما هو مدعى المتأخرين من الفلاسفة حيث ذهبوا الى انه فاعل مختار بمعنى انه انشاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لكن بشرط  
الاولى كرامة الوقوع والثانية متمتعة بالنسبة الى انه لا يدل على نفى الصفات المذكورة ولذا ثبتوها وقالوا انها غير  
قوله لان ذلكاه متعلق بقوله لا يريد يعني لا يريد ما يقا الا ان ذلك الوسط من جملة العالم ضرورة كونه ما  
سوى الله تعالى فلا يجوز ان يكون صفة من صفاته فيكون حادثا محذوثا العالم بجميع اجزائه فلا يصدر عن  
القديم بالاحتمال ان اثر الموجد القديم لا يكون حادثا قوله ولا يخفى اه يعني لا يخفى ان هذا الجواب بما اذا بين ان  
ما سوى الله تعالى حادث لم يقتصر على بيان حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات لكن لم يثبت في السابق فيجوز ان يكون  
ممكنا من الممكنات غير معلوم الوجود في حدوثه كالحجرات فيقتل صا دراعنه بطريق الاحتمال مختار محذوثا العالم  
قوله ثم ان اعتباراه يعني انما اعني الشارح النمط البديع والنظام المحكم لانه مدخلا في بديهة الحكم والافهم ان  
يستدل بحجرات العالم على القدرة والاختيار لا ان اثر الموجد القديم لا يكون حادثا ثبتت القدرة والاختيار  
على ثبوت العلم فان صدور الفعل بالقدرة والاختيار لا يقصور الامر العلم وثبتت كما على ثبوت الحجة ان لا معنى  
الاصفة ترجيح صحة العلم والقدرة قوله وظلاله المشارحة المعنى ان ظاهر كلام المشارحة على ان يقصور الامر  
بالعنوان المذكور يوجب ثبوت السمع البديع ايضا بديهية كقوله تا مل اذ كدالة للاصناف وحده ارتقان عليها  
اذ يكفي في ذلك العلم بالسموات والمبشرات اجيبنا بالمراد بالسمع البصر ادراك السموات والنسبة اذ المقصود  
ههنا بيان جريان هذه المشتقات عليه نعم واما ان مبادئها موجودة متغايرة فذلك من مطلب آخر يجيء بعد هذا  
في قوله وصفات اولية وهي العلم اه قوله وعلى هذا الظاهر كلام المحشى يدل على ان ههنا المنع ليس من حرج في عبارة  
المشارحة وليس كذلك فان المعنى ههنا بمنى ما يقابل الذات وهو هذا المعنى لا يطلق الا على الامر الموجود فالمعنى هذا  
مبنى على ان بقاء الشيء امر موجود بذاته وجوده وفي قوله والمحق ان بقاء الشيء اه اشارة الى الكلام المعين  
عبارة عن عدم الزوال يدل على انه امر قائم ليس بوجوده فيكون حقيقة الوجود بالنسبة الى الزمان الثاني يدل على ان  
هو الوجود لكن العقل باعتبار نسبة الى الزمان الثاني يعبر عنه بالبقاء اللهم الا ان يقال مقتضاه بصرح بما علمنا

كلام المشاعر قوله يعني انتم في قوله كما في صفات الباري اشارة الى تفسير القيام بالتعبية في  
الخبر جار في قيام صفات الجسد بانه كما في الخبر وادفع هذا بان عدم جريان لا يضركه انه تقريب لقيام  
الاعراض والصفات ليست باعراض قوله هذا ارجح اجمالي يعني انه نقض اجمالي للدليل الذي ادعوه على  
امتناع بقاء الاعراض وتقريره ان وليكم جميع مقدمات فاسد لانه يستلزم المحر اعني مخالفة الضرورة قوله  
لان اصحابنا جعلوا العقل منفصلا عما كان ابقاء الجسام ضروريا مع جواز عدم بقائها عند الحكم كان الحكم  
بقاء الاعراض ايضا ضروريا مع جواز عدم بقائها اذ احتمال عدم البقاء موجود في الاعراض والجسام ولا يفرق  
بينهما في احداهما باقيا بالضرورة عند العقل والآخر غير باق ومن ادعى التفرقة فاسد انتهى كلامه اقول يمكن ان يقال  
بان عدم بقاء الجسام البعد عند العقل بل محال لانه يستلزم سقوط التكليف والقصاص والحجج اعجاز في عدم بقاء  
الاعراض اذ لا بعد في تجددها فلذا جعل اصحابنا الحكم ببقاء الجسام ضروريا يحكم به بدعية العقل والحكم  
بقضاء الاعراض بجلوه من احكام العقل لا من افعال العقل في المتن قوله فيلزم ان يكون الاى فلو كان الجسام  
جوهر يلزم ان يكون مكنها فهو يلزم ان يزيل وجود الخاص على ماهية لان وجودات الممكنات لا تدل على ماها  
عندهم مع ان وجوده الخاص عين ماهية كما قالوا فلا يورد ما قيل في الوجود المطلق زائد في الواجب ايضا واهل  
هو جودة الخاص قوله للقطعة بتغير المفهومات فالله علم المحر في الحقيقة والواجب معناه ما يكون وجوده من  
ذاته والقديم ما لا يكون سبوقا بالعدم قوله ايضا انه لا بد من الوجود بالشيء اذ لا بد من  
و امرته احتمال ان يكون ذلك المراد والادارة هو هي للشيء ولا يجوز الاكتفاء في عدم ايها الباطل ببل  
ادركنا احتمال عدم اطلاعا على وجه افعالهم فالنزهة واجبا احتياط العظم المحذور في ذلك كما هو مذهب الشيعة  
ومتابعيه اعلم انه لا كلام في جواز اطلاعا الاعلام الموضوعة في اللغاة بل انما النزاع في الاسماء المأخوذة من الصفات  
والادفعال فذهب المعتزلة والكلامية الى انه لا العقل على انصاف تعالى بصفة وجودية او سلبية جار اطلاق عليه  
اسم يدل على انصاف تعالى بها سواء ورد بذلك اذ الشريعة اولا وكذا الحال في الافعال وقال القاضي ابو بكر  
من كل لفظ دل على معنى ثابت فيجوز اطلاقه عليه بلا توقف اذ لم يكن موهوما لا يلحق بذاته تعالى وقد يقال  
لا بد من نفي ذلك لا يهاهم من الاشعار بالتعظيم حتى يصح اطلاقه بلا توقف وهذا الشبهة ومتابعوه الى انه لا بد  
لوقف وهو المختار وذلك الاحتياط احترازا عما يوهم باطلا لعظم المحذور في ذلك فلا يجوز الاكتفاء في عدم ايها  
المطاط ببلغة ادركنا ان لا بد من استناد الى اذن الشريعة كذا في الشرح المواقف قوله ولا شك في جواز كذا

وكذا في جواز اطلاق الجواد عليه مع عدم جواز اطلاق الحي الذي يرادفه ولكن يجوز اطلاق العالم عليه مع  
عدم جواز اطلاق العارف والفقيه والعاقل والقطر لان المعرفة قد يراد بها علم يسبقه غفلة والفقهاء هم عرض <sup>المحكم</sup>  
من كلامه وذلك مشعر بسابقة الجهل العقل علم مانه من الاقدام على ما لا ينبغي ماخوذ من العقول انما ينطقون بها عو<sup>ا</sup>لا  
الى ما لا ينبغي والفظانة سرعة الحدس فكروا <sup>مستوجب</sup> بالجهل قوله وقيل الطيب اي قبل في ميا وجه النظر بالانتم ان  
الاذن بالشئ اذ يراد به فار الطيب كما يطلو عليه تعميم جواز اطلاق الشافي قوله لكن يعتبر في التجري<sup>ا</sup> على  
ما ليس عربي لفظ التجري فان معناه قسمه الشئ الى اجزاء قال بعض الفضلاء ذلك معتبر في الانحلال اذ هو عبارة  
عن بطلان البصيرة وزوالها فجلد البعض التجري فانه بمعنى مطلق الـ نفسانية كانه لا يحتمل ان يلزم على  
هذا ان يكون ذلك معتبرا في التجري <sup>بعض</sup> البعض على ما فهموا الشارح كاعتباره الانحلال فيها حيث قال وباعتبار  
الانحلال اليها متبعضا ومجريا بقوله لان معنى ما هو كالتعليل بقوله اي مجانسة الاشياء يعني اما فسرنا للمائة بالمجانسة  
لان معنى ما هو سؤال عن الجنس المائة المنسوب اليها اعني ما يقع جوابا عنه وهو الجنس فيكون المعنى وكلا يوصفان اليه  
جنسا ولا يقال انه مجانسة لشي من الاشياء قوله صرح به السكاكي يعني صرح السكاكي وغيره بان ما للسؤال عن الجنس  
قال لمقتلهما اما لسؤال عن الجنس تقول ما عندك بمعنى اي الجنس اس عندك وجوابه انه انسان  
او فرس او طعام وكذلك تقول ما الكلمة وما الاسم وما الفعل وما الحرف وما الكلام قوله وهذا هو  
الكافي عنه اي انما حمل كلمة ما على معنى اي جنس من الاجناس مع ان لها معان اخرى ايضا مثل السؤال عن الحقيقة  
المختصة بالشي على ما ذكره السيد الشيرازي في شرح المفتاح في بيان قوله تعالى وما رب العلمين فقال رب  
السموات والارض وما بينهما اركبتم موقنين انه محتمل ان يكون فرعا عن قولنا ما عايننا بخاصة ذاتة تعالى كما  
قال في شيء على الاطلاق ففتيشا عن حقيقة الخاصة ما هو واجاب موسى عليه السلام بالوصف تنبيه على خصوصية  
تلك الحقيقة محجوبة عن عقول البشر والسؤال عن الوصف على ما ذكره في المفتاح حيث قال ويسال بما عاين الوصف  
نقول ما يريد وجوابه الكريم ونحوه لانه المعنى الكافي عنه نعم لا يستلزم التوكيد المضاف للوجود ما السؤال عن الحقيقة  
المختصة والوصف فلا يتعلق غرضنا بنفي ذلك بل هو متصرف عند المتكلمين وانما قال غرضنا ان الغرض من غير  
مقتل بل في الجملة حيث لا يوصف بالحقيقة عندهم والادوصاف المتفاوتة لوجود تعالى فالواجب عندهم  
هو الوجود المحرد وفسر الفاضل الجلي قوله مثل السؤال عن الحقيقة بالحق ونحوه انه لا يعني مغاير الاول بل هو داخل  
فيه لا يلزم بالجنس الجنس اللغوي قوله لكن يراد ايقال الا يعني انه يقال التقريب ليس تمام لا المعنى في المائة

المفسر في بابي جنس من الجنس اس هو الجنس اللغوي بمعنى الامر الشامل لا الجنس المنطقي او المقول على المتغير  
 بالحقايق على ما يدل عليه ما نقل من المفتاح والجنس اللغوي اعم لشموله الحقيقة النوعية ايضا فانهم يعدون الجنس  
 جنسا واذ كان الاعتبار في المجانسة الجنس اللغوي الشامل لانواع الحقيقة فلا يلزم من اعتبارها بالمجانسة النوعية  
 التركيبية في ذاته محو ازاى يكون له تعحققة بسيطة ولا يكون له فضل مقوم فار قيل اذ كان له حقيقة نوعية  
 بسيطة فلا بد له من تعين غير عما يشترك فيلزم التركيبية هوية له فانه لا يشترك غير ما بالافاضة  
 ان يكون ذلك التعين امر اعم مما يدخل في هوية تعالى فتأمل واجاب بعض الفضلاء عن الاعتراض المذكور بان المراد  
 بالمجانسة المجانسة بالمعنى العرفي اى المشاركة في الجنس الاصطلاحي ولا شك ان ثبوت الجنس الاصطلاحي تعالى  
 يستلزم التركيب في ذاته تعالى كما بالمعنى اللغوي وهو المشاركة في الجنس اللغوي حتى يرد ما ذكره بقضية قوله في  
 التمايز بقضول مقومة واما قوله لان ما هو هو فمما اشار الى بيان المناسبة بين المعنى العرفي واللفظي وهذا  
 مراد ويؤيده ما سياتى من قوله ولا يماثل شئ فتأمل قوله يعنى البعد امتدادا لا يعنى الكلمة او ليست للشك  
 المتأني للتعريف بقسمين المحرود فالخاص البعد امتداد وله نوعان احدهما القائم بالجسم وهو الجسم العيني والثاني  
 الامتداد المحرود عن المادة القائم بنفسه بحيث لو لم يشغل الجسم لمكان خلده وهذا النوع عا عند من يقول بوجود  
 الخلاء اى البعد المحرود لا يشغل الجسم والخلده واكثر اطلاقا على المكان الخالي عن الشاغل الكري بطله على هذا  
 المعنى ايضا كما وقع في هذه الحكمة حيث قال المكان لها الخلاء والسطح واما عند القائلين بانه هو السطح الباطن للجسم  
 اما السطح الظاهر من الجو المناقبة وجود البعد المحرود فالبعث النوع الاول فقط اعنى الامتداد القائم بالجسم  
 وهذا التعريف اى يعنى تعريف البعد بالامتداد القائم بالجسم او بنفسه اى ما هو البعد الموجود لا شبه الحكمة حيث قالوا  
 المقدار ان القما اى انما يتصور انما تعريف البعد بالموجود لا هو لا محض كما هو من هذا المذهب المتكبر النافذ للمقدار فيعرف بالما  
 عليان يقال البعد امتداد موهوم مفروض بالجسم او بنفسه صا لم لا يشغل الجسم ينطبق عليه بعد الموهوم  
 قوله وهذا مبني على وجوه الخيرة لزم من قدم الخيرة انما هو عند من يقول بوجود الخيرة كما هو من هذا المذهب المتكبر  
 المحرود انما يكونا من صفات الوجود واما عند المتكبرين القائلين بانه موهوم محض فلا يلزم من كون في الارض قده فلا  
 يتم استدلالهم على مذهبهم فلا يكون دليله متحققا ولو ارادوا بالقدم ههنا معنى الارز ان استمالا الى الزيادة للعدوم  
 كيف وان الاعداد الانزالية عينها هي قال الفاضل الجبشي ولعل الشارح اراد بقدم الخيرة انزالية وهذا ايضا محقق  
 تعالى اذ يلزم ان يكون الخيرة وضع صديق ان في اشار الى بالاشارة الحسية وان كان امر او هيا او يكون انما جازا

المتكبر

وهي في الارز كل ذلك مح عليه تعالى وارا ان يقدم الخيز قدم المحيز وهو مح عند المتكلمين اذ يلزم من تنافي الماكول  
 المحيز المتناهية في الزمنة الماضية الغية المتناحية وبطلان برهان التطبيق انتهى كلامه ويرد عليه ان لا يلزم من كونهم <sup>سلك</sup> الوهم  
 يستلزم اليه بالاشارة للحسية والاحتياج الى الامر الوهمي بناء في وجوبه الذي لا يجوز ان يكون مقتضى ذاته كسائر  
 الصفات وعمل بقدر التسليم فاحاجة الى التطويل بل يكفي ان يقال انه تعالى ليس بخيز والامر محتاج الى الخيز وهو  
 بناء في الجواب وان لا يلزم بناء في ان كون البعض المتناهية لجواز ان يكون له تعالى كون احد في ذلك المحيز من  
 من الارز الى الابد وانما يلزم ان يكون تعالى من قبيل الاعراض الحادثة التي تبقى زمانا في قوله ولا يكون من الموجودات  
 النسبية الا يعنى على ما مر من ان المتكلمين ان نكروا الاعراض النسبية باسرها الا انهم قالوا بوجوده سرية  
 الركن الاربعة المحركة والكون الاجتماع والافتراق قوله هذا الترديد اذ دفع لما يتهم من ان الترديد المذكور  
 فيه اذ كلفته زيادة الشئ على غيره او نقصانه في جميع المذهب كما يفتد به الجوز معناه واصل الدفء ان هذا الترديد كليهما بطريق  
 على جميع التقادير المحتملة عند العقل سواء ذهب اليه احد ولا قيل انه ترديد بالنسبة الى المعنى اللغوي للخيز اذ هم يطلقونه على التل  
 والناقض يقال زيد في المسير على الكرسي قوله ان هذا الدليل اى هذا الدليل على وجه قوله الشارح مبنى على تناهي الابعاد وانما  
 قلنا ذلك اذ لزم بانه اما ان يفرض عن الخيز كون متناهيا او لسياويه او يزيد عليه فيكون مخيرا لا يكون متناهيا عليه  
 كما لا يخفى قبل ان الدليل المذكور مبنى ايضا على انه ليس جزء لا يتجزى لانه يتركب عن عجزه ولا نه احقر الاشياء وانما هو اقل  
 فيجوز ان يكون ناقصا من الخيز ولا يكون متناهيا اذ التناهي من خواص المقادير والجوهر المفرد لا مقدار له قوله وجب  
 ضرورة حاصلة منها الملازمة يعنى لان ان لو انصف اجزاءه بصفات الكمال يلزم تعذرا الواجب فان لا تضاد في العلم  
 والقدرة واخرتها لا يستلزم الا تضاد في وجوب الوجود حتى يلزم ما ذكر بعض الا فاضل يرفعه ضرورة  
 الملازمة الثانية يعنى لان ان لو انصف اجزاءه بجميع صفات الكمال يلزم نقص الواجب وحده وانما يلزم لولم  
 يصف المجموع ايضا وفيه انقص الخيز يستلزم حدوثه حدوث الخيز يستلزم حدوث الكل انتهى كلامه قول  
 كور عدم التضاد في بعض الصفات نقصا بالنسبة الى الخيز ممنوع لا بد له من دليل وعلى تقدير التسليم فنشأت  
 نقص الخيز يستلزم حدوثه موقوف على ما اشترط من ان النقصان من سمات الحدوث وان وجوب الوجود متناهيا  
 كل كمال ومسبق لنقصان لكن لم يعم عليه دليل يعيد به قوله وبود عليه اثبات الملازمة الممثلة بمعنى الخيز  
 الكمال جميعها على ان يكون الا صفا فله لا يستغرق ولا شك ان تضاد جميع صفات الكمال يستلزم تعدد  
 الواجب لا من جهة تلك الصفات وجوب الوجود بل هو اصل بالنسبة اليها فان قيل على هذا لا يكون الشرطية



الثانية صحيحة اعني قوله لولم يتصف بصفات الكمال يلزم النقص والحدوث كما في الجوانب الستة  
 السبل الحزنى ولا يلزم من انتفاء بعض صفات الكمال الحد والحد ان يكون متصفا بالوجوب قلت في يلزم  
 انعكاس الواجب وقد عرفت بطلانه وقال بعض الفضلاء هذا مبني على ما قيل انه اذا لم يكن متصفا بجميع صفات  
 الكمال لا يكون واجبا لان الوجوب معدن كل كمال مسعد كل نقصان فيكون حادثا لانه لا يكون مكنا وكل ممكن  
 حادث وقد عرفت ما فينا قوله وايضا صفة الكمال لا تحجب اخرى ثبات الملازمة يعني صفات الكمال الخمس  
 التامة والقدرة التامة ونحوها لا مطلق القدرة والعلم مثلا وهي صفات لا توجد الا في الواجب لا يربط هذا  
 التصريح الا يعني ان مقص السارح من قوله وقد صرح القصر صراحة البداية في كتابه ان في الصيغة للمعلوم او  
 تصرح القوم ان قرئ على صيغة المجهول بالماثلة انما ثبت بالاشتراك من جميع الوجوه ينافق قوله فلا يمكن  
 علم الخلق بوجه من الوجوه فانه يدل على الاشتراك بين الشئيين في بعض الوجوه كان في ماثلتها ووجه الترتيب  
 ان المراد بالاشتراك من جميع الوجوه فيما بالماثلة هذا ويمكن ان يكون معنى قوله فلا يمكن علم الا الخلق بوجه من الوجوه  
 المبالغة في نفى المماثلة يعني انه ليس ثبات المماثلة ووجه اصلا فيكون قوله وقد صرح بياننا او تاييد القول كما عاين  
 والمعنى فلا يكون اشتباها المماثلة وجه اصلا والحال انه صرح بانها انما ثبت بالاشتراك في جميع الاوصاف قوله  
 يرد عليه انه يجوز ان يعنى الظاهر المراد بالشئ الموجود على ما هو المتعارف بينهم ثم يرد عليه انه لا ينفى عنه  
 علمه شئ يلزم النقص والافتقار بحال ان يكون البعض الاشياء مما يستحيل تعلق العلم به لعدم كونه قايما بالله  
 لذات الواجب مثلا عند صر قوله لا يعلم ذاته لان العلم يستدعي المغايرة بهر تعلم وانما يعلم كماله المتعارف  
 لا يتعلق بالمتغيرات لعدم كونها قابلة لها ولا يلزم النقص والافتقار بما حوزنا انما قد ما قاله انفاضل الجليل رحمه الله  
 المراد شمول العلم بالنسبة الى جميع الموجودات فان الشئ عند الوجود لما ثبت عندنا قدرة الواجب وان جميع الموجودات  
 صادرة عنه بطريق الاختيار والابتداء بالاختيار يستند العلم السابق بالضرورة فلا نفقير بالمادة التي او ردت  
 لان كل ما هو جديد يجب تعلقه به لان تعلق القدرة انما يستند العلم السابق بالضرورة التي يتعلق بها القدرة  
 اعني الممكنات دون الواجب وهذا الوجه الشئ في عبارة المتكلم على ما يصح ان يعلم ويخبر عنه او الممكن لا يد ما ذكره كما لا يخفى  
 لا يحصل الرد على الدهرية القائلين بعدم تعلقه علم الله تعالى بذاته لانه غير داخل في الممكن وليس مما يصح تعلقه العلم  
 عندهم وما يجب ان يعلم ان عبارة المتكلم قاصرة عما ادعاه المفسر بالنسبة الى العلم ان حمل الشئ على الوجود او الممكن  
 لان دأمة العلم اوسع مما ذكره لشموله المتعدي واستلزام ان يكون المتغيرات متعلق القدرة ايضا لان ادعاء العلم

قولهم لا يعلم الجزئيات يعني انه تعالى لا يعلم الجزئيات المادية سواء كانت متغيرة او لا كما جزمه الفلكية  
 على سبيلها مجيئها جزئيات طائفة من فرض الاشتراك بين كثيرين كان ادراكها على الوجه المذكور لا يمكن ان  
 بالادراك الجسمانية والله تعالى منزعه عن ذلك بل يعلمها من حيث هي كليات غير تابعة عن الشبهة على ما هو  
 شأن كل ما يحصل بطريق العقل وهذا كما يعلم المنجم بان في ساعة كذا احسوفوا فانه قد يعلم الحسوف الجزئي كاحسوف  
 لوجة الجزئية لا فاعلم لا يمنع العقل مجرد تصوره عن حمله على خسوفات متعددة وان كان في الخارج لا يصدق  
 الا على ذلك الحسوف بل لا في ذلك من المشاهدة والاحساس هو انما يحصل ذلك بعد ذلك الحسوف وهو  
 المتعقل مستقر وقوعه وبعده فاحاصل مذهب الفلاسفة ان الله يعلم الاشياء كما هي بطريق التعقل كالتعقل في العقل  
 والاحساس لفقدان الالة فلا يرغب عن علمه تعالى مثقال ذرة في الارض ولا في السماء لكن لما كان عمله تعالى  
 بطريق التعقل لم يكن ذلك ما نعاو وقوع الشبهة ولا يلزم من ذلك ان يكون بعض الاشياء معلوما لله تعالى عن  
 ذلك بل ان ذكره على وجه الاحساس والتخيل يدركه تعالى على وجه التعقل في الاختلاف في طريق ادراكه في  
 المدرك هذا ما افاده العلامة الذي في تصانيفه واليه اشار المحقق الطوسي في شرح الاشارات والاشعار  
 من مذهبهم انه لا يعلم الجزئيات المتغيرة من حيث انها جزئيات بل على الوجه الكلي اما الجزئيات الغير المتغيرة  
 فيعلمها من حيث انها جزئيات ووجه بعض الافاضل بان معناه انه لا يعلم الجزئيات المتغيرة بخصوصية تغيرها  
 الزمته بانها واقعة الان وغدا او امس فانه لو كان عالما كذلك فاما ان يتغير العلم بتغير الاشياء فيلزم تغير  
 ذاته تعالى من صفة الى صفة وان لم يتغير يلزم الجهل بل يعلمها بحيث كمل دخل الزمان بحسب الزمان فانه لو كان  
 العلم يكون مستمر لا يتغير اصلا كالعلم بالكليات وتوحيه انه تعالى لما لم يكن مكانيا كان نسبتة الى جميع الاشياء  
 على السواء فليس بالقياس اليه قريب وبعيد ومتوسط كذلك لما لم يكن زمانيا كان نسبتة الى جميع الزمان  
 السواء فليس بالقياس اليه بعضا ماضيا وبعضا حاضرا وبعضا مستقبلا وكذا الامور الواقعة في الزمان فالوجود  
 من الزمان الى الابد معلومة له كل في وقت وليس في علمه كان كان وسيكون بل هي انما حاضرة عنده في وقتها  
 بلا تغير اصلا فعلى هذا يكون قولهم انه لا يعلم الجزئيات راجعا الى ان علمه تعالى ليس زمانيا هذا الذي قاله  
 الاولاد في اصولهم انه تعالى الجزئيات المادية سواء كانت متغيرة او لا لما يلزم في الاول من تغير العلم وفي الثاني  
 من الاتفاق الى الالة الجسمانية وبالجملة ليس مرادهم ما توهم البعض ان علمه تعالى محيط بطابع الجزئيات  
 واحكامها دون خصوصياتها واحوالها هذا خلاصة الكلام المتلطف من فوائد علماء الكلام قوله المتأني للذي

هو القدرة على ان يعنى المقدم ومعينين احدهما تحت الفعل والترك اى يصرح منه الوجود وتركه وليس شئ منهما  
 لزمه لذاته بحيث يستحيل ان يكون له والى هذا ذهب المليون هو هذا ولا يوجب ثباتها انشاء فعل وان لم يشأ لم يفعل  
 وهذا المعنى متفق عليه بين الفريقين الا ان الحكماء ذهبوا الى ان مشيئة الفعل الذى هو الفيز والوجود كونه  
 لذاته كلزوم العلم وسائر الصفات الكمية زعمها منهم ان تركه نقص يستحيل ان يكون له عند فقد الشرطية الاولى  
 واجب صدقه ومقدم الثانية متنع الصدق وكلتا الشرطيتين صادقتا فحققتا اذ صدق الشرطية لا يستلزم  
 صدق طرفها ولا ينافى كذا وهذا المعنى كذا فى الوجود فان واما الفعل فامتناع الترك بسبب كذا فى الاحتياج  
 بالنسبة الى ذاته <sup>كلها</sup> ان لما قال اذ اعماد قوله <sup>بكلها</sup> فبعبارة اخرى <sup>بكلها</sup> فبعبارة اخرى فبعبارة اخرى فبعبارة اخرى  
 يفعلها باختيار او امتناع تركه انما هو بسبب كونه علما بضر الترك لا ينافى الاحتياج فاما ان يكون علمه  
 ذاته قوله متفق عليه بين الفريقين قد يقال ان القول بهذا المعنى متفقاً عليه محل بحث كان مشيئة الله تعالى  
 عندهم عبارة عن علمه تعالى بالاشياء على النظام الكامل على ما صرح به فى شرح المواقف فى بحث امارة الوجوب  
 فمضى قولهم ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ان علم فعل وان لم يعلم لم يفعل ولما كان العلم لزمه ذاته تعالى كان  
 طرف الفعل لزمه ذاته وهذا معنى المقدم الشرطية الاولى لزمه له وعند التنكير عبارة عن المقصد معنى انشاء  
 وان لم يشأ لم يفعل المقصد فمضى ان المقصد لم يفعل ولما لم يكن المقصد لزمه ذاته لم يكن شئ من الطرفين لزمه ذاته وهذا  
 معنى عدم لزوم الشرطية الاولى فلا يكون الاتفاق بين الفريقين الا فى اللفظ قوله هذا مما يدل على زيادة كذا يعنى امداد  
 المشتق ليس المفهوم المحدى الذى هو من جملة النسب الاعتبارية كالمعاملية والقادرية مثلاً وصدق المشتق  
 انما يدل على زيادة ذلك المفهوم المحدى وكذا كلامه فى زيادة على ان الواجب الكلاهم والنزاع فى زيادة حقيقة  
 ذلك المفهوم وما يصدق عليه على ذاته معنى ان كما ان حقيقة النكشاف والاشياء ليس مجرد ذاتها بل يحتاج الى صفة  
 زائدة هي العلم فمضى فى الواجب كذا لزمه ذاته تعالى كان فى ذلك نكشاف ويترتب على ذاته البحث  
 ما يترتب على صفة العلم فينبأ وكذا الحال فى سائر الصفات وكذا شك ان ثبوت المشتق لا يدل على ذلك  
 فنشأ هذا الوجه عدم الفرق بين مفهوم الشئ وحقيقة قوله ان اراد اقتضاء ثبوت كذا يعنى ان اراد ان ثبوت  
 المشتق للشئ يقتضى ثبوت العلم الاشتقاق له انه يقتضى ثبوت العلم فى نفسه الخارج حتى ثبت كذا الصفة  
 موجوداً فلام ذلك فان انصاف ذاته تعالى بالواجب الموجود لا يقتضى وجود الجوب والوجود للذين مما ماعدا  
 هما فى الخارج لانهما امران اعتباريان على ما حقق وان اراد انه يقتضى ثبوت العلم لوصوفه بمعنى ان صدق

أشار إلى المقصود لا حصل بيان حكم الصفات لا الجواب إذ لا مدخل لقوله لا هو في الجواب بل يتم هو بنفي المتغايرة قوله  
 ذلك أن محمل كلامه للمصاحبة يعني أن الشارح حمل كلامه المص على أنه لا يلزم التعدد مطلقاً ولا كثر القداء فخرج عليه  
 الاعتراض الذي ذكره بقوله لقائل أن يمنع توقف التعدد على تغاير ذلك أن محمل كلامه المص على أنه لا يلزم قدم  
 غير الله وإنما يلزم التعدد ولا محذور في ذلك لعدم منافاة للتوحيد لأن المنافي له تعدد القداء المتغايرة وهو  
 ليس بلان من فيكون عين ما ذكر الشارح بقوله والاولى إيقال المستحيل لا ولا يرد السؤال الذي ذكره بقوله لقائل أن  
 يمنع لا في ذلك السؤال انما يرد على تقدير نفي التعدد ومطلقاً نقل عنه وهذا المحمل موافق لما قاله بعض المحققين أن القديم  
 أي هو الواحد لصداقه على صفات الواجب لا يستحال في تعدد الصفات القديمة كما قاله الشارح في هذا المقام جواباً  
 عن العترة فافهم قوله وإنما حمل الشارح أنه أي محمل الشارح كلامه المص على نفي التعدد دون نفي قدم الغير المشهور  
 بين القوم هو نفي التعدد مطلقاً في قول الشارح والاولى وإن يقولوا الصواب إشارة إلى ما ذكره المحقق بقوله أن  
 لزوم الكفر بعلوم كفر أيضاً يعني أن التزام الكفر كذا في ذلك لزوم الكفر المعلوم كفر كان لزوم الشيء مع العلم به  
 التزام قوله ولذا قال في المفضلة فإن تمسكه بقوله ولا يعلم به يدل أن المفهوم المخالف على أنه أن علم به يكفر قوله  
 ولا شك أن لزوم الذاتية ثلاثة قال من أجل البدعيات هذا الخاتمة لوقالوا بالثقل بالمعنى الحقيقة وأما وقالوا  
 بالاشتراك والتعلق على ما نقل عن بعض النصارى فلا فائدة في تكفيرهم ما ذكره بقوله على أن قوله تعالى وما  
 الله إلا الله واحد أنهم انما كفروا لأنبات الالهة الثلاثة لا أنهم أثبتوا القداء الثلاثة ومعنى ثباتهم الالهة  
 الثلاثة أنهم سموها في الثلاثة في الرتبة واستحقاق العبادات على ما صرح به الشارح في حجة حذف المسند في شرح التلخيص  
 أنهم يشيرون وجوب الوجود لكل من الثلاثة كيف قد صرح في الهيات الموافقة لا مخالفة في مسئلة توحيد واجب الوجود  
 الثلاثة دون الوثنية أي النصارى كما ذكر المحقق كانوا يقولون بالهة وذوات ثلاثة محل بحث إذ الاشتراك في الالهية  
 استحقاق العبادة لا يدل على كونها ذوات مع الله لا حاجة إليه إذ القول بتعدد المعبود كاف في تكفيرهم فالصواب  
 ترك قوله وذوات نقل عنه قال الامام الرضا في قوله النصارى ثالث ثلاثة بأنهم يقولون بأقنوم الاب وهو الذي  
 وأقنوم الابن وهم العلم وأقنوم الروح وهو الحقيقة وهذا الجواب مبني على هذا التفسير انتهى كلامه يعني الجواب المذكور  
 بقوله وجواب مبني على هذا التفسير ما لو فسروا النصارى أن البتة ثلث ثلاثة بأن الله ثالث الالهة الثلاثة الله وأم  
 وإلهم ويشهد له قوله تعالى أنت قلت للناس اتخذوني وأولي الهين مردون الله فوجه تكفيرهم ظاهراً لا سراً عليه القوام  
 بذوات ثلاثة قوله وايضاً ترزبلا يعني أن ترتيب الحكم على المشتق يدل أن ما أخذ الاشتقاق علة لذلك الحكم

كما في قوله تعد السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فان ترتب حكم القطع على السارق والسارقة يدل على ان علة  
القطع السرقه فكل ذلك في المحققين ترتب الحكم بالكفر على ما قالوا ان الله ثالث ثلثة يدل على ان علة كفرهم هو  
القول بان ثالث ثلثة فان كان علة الحكم محضه في التزاهي تعين التزام الكفر منهم لانهم محكوم عليهم بالكفر قوله  
وعبارة الشرح تشير الى الاول اي لزوم الكفر المعلوم كفر حيث قال لكن لم يعم ذلك قولهم لا اقنوه اذ اقنوه  
قال الجوهري جيب بانها رومية وقبلها يونانية وكانهم سموها ثلثة اصولا لانها صفات منوط بها نظام العالم  
ووجود اولها اصل الاولوهية قوله وقليلا به بانهم ميل الى شرح المقاصد اقتضاهم على العلم والحيوة  
القدرة والسمعة لبعض غير حاجتها اخرى كانهم يجعلون القدر اربعة الى الحيوة والسمعة والبصر في العلم انهم وجه  
الى الحيوة والسمعة عبارة عن صحة العلم والقدر في تخصيص الرجوع بالقدر في العلم جهالة اخرى الاول ان يقال  
كانه ميل منهم الى انهم اسوي العلم والحيوة قوله لكن لا يلزم قولهم بالقطا اذ لا بد ان يقال ان قولهم العلم  
علم لانه اذا كان غير الذات لا معنى لانقال قوله اذ لو قطع النظر عن الذات فاربعة اعني الذات والوجود والعلم والحيوة  
وان نظر الى الذات في الخارج فاحد هو الذات يمكن ان يقال قولهم بالقطا ثلثة باعتبار قطع النظر عن  
الاتحاد ولكن ذات الوجود عندهم نفس الوجود ولذا عبر في بعض الكتب عن اقنوه بالذات قال القاضي في تفسير  
ويروى بالذات وبالذات العلم وروح القدس لحيوة قوله العدد هو تلك المنفصل التي هو العرض الذي يمكن  
لذات ان يفرض في شيء غير شيء فان كان بين اجزائه حد مشترك لاي ذو وضع يكون بدلية واحد هو نهاية الجزء  
بين الخطين والخط بين السطحين والسطح بين الجسمين فهو مقدر ان لم يكن اجزائه حد فهو منفصل هو العدد مثلا  
اذ قسمت العشرة الى ستة واربعة كان انتهاء الستة من العشرة الى السادس وابتداء الاربعة من السابع السادس  
ولاشك انه لا انفصال هذا المعنى في الواحد فلا يكون عدد اذا اخل بالليس كما اذا الوحدة لا يفتقر الى قسمته ولذا  
قالوا انه من قبيل الكيفية انه يمكن منه كونه عرضا لانه من الوجود اعتبارية عند المحققين قوله ولذا فسر في  
الواحد ليس بكم منفصل العدد هو الكم المنفصل فسر العدد بما هو نصف مجموع حاشية على جانب واحد هما  
فوقه والآخر جانب تحت فالواحد ليس بعدا اذ ليس له جانب تحت والاشنان على لانه نصف الاربعة التي هي مجموع جانبيه  
اعني الواحد والثلثة فسر على ذلك قوله فكلهم السامع اذ جعله للواحد من رتبة العدد اما معنى في هذا  
او معنى على التعليل في اطلاق اسم المرتبة التي هي مرتبة بالعدد الواحد على ما قيله تغليب الاكثر على الأقل قوله برده عليه  
برده على جعل السامع بعض المرتبة جزء من البعض اعم التفرقة على جميع مراتب الاعداد انواع متوالية بالما

المرتبة

مركبة من حالات مصلحتها تلك المركبة مثلا للعشرة عشرة وحدث لا خمسة ولا ستة ولا سبعة ولا ثمانية  
 الى غير ذلك الامكان بقصور العشرة يكفي مع العقلة عو هذا الاعداد فانك اذا تصورت حقيقة كل واحد من هذه الحالات  
 من غير شعور بخصوصيات الاعداد المذكورة تحتها فقد تصورت حقيقة العشرة بلا شبهة وربما يشك بان مركبة  
 العشرة من الاثنين والثمانية لا يأتى الى مركبتها من الثلاثة والسبعة فان مركبة عن بعض الزم <sup>الملازم</sup> الترتيب وان تركيبة عن الكل  
 الزم استثناء الشرع عما ذكره ان لا يكون احد منها كافيا في تقيومي فليست في اعدادها جارية بعض هذا لان  
 المراد بالجزء ما هو حكم الجزء في عدم الاختصاص بالكلية عبر عنه بالجزء مبالغة وتزويجا او هو من قبيل اجزاء الكمال على ما عفا  
 عنه في انه قد يجازى ايضا بان التقديم لا ينعى مع الملازمة الى ان لا يزم تعدد القدم لان التقديم الذي قيام بنفسه غير  
 متمم الى شيء والصفات عزيزة انما اذا اقل احديا لهما الى الذات فلا يكون قديمة واقفا كانت الزلية والمراد  
 بالارادة لا ابتداء لوجوده بل بمعنى العلم بالابتداء اصلا قوله ولو سلم منهم لبطالان بالضرورة الى لو سلم  
 القدم فالابتداء لوجوده سواء كان قابلا بنفسه او لا فلا يزم استحالة فالمستحيل بعد القدماء بالقدم  
 الذاتي وهو عدم الاحتياج الى غيره لاستلزامه تعدد الوجوب بالذات وهو مناف للتوحيد دور القدماء المطلقة الشا  
 للتقديم الذاتي والزمان المقبول يكون سبق العلم لعدم استلزامه تعدد الوجوب لذاته قوله ولا يخفى انه لا يوافق هذا  
 المتكلمين لا القول بالتقديم الذاتي والزمان من محترعات الفلاسفة المنفرد على كونه تعالى موجبا بالذات قوله قد سبق  
 في التبرير القول بامكان الصفات مضافا في قولهم ان كل ممكن حادث بمعنى انه مسبوق بالعدم ولا يخفى عينا ان  
 القول بمخالفة هذه الكلية اهور من القول بعلمها مكانها لانه يستلزم تعدد الوجوب لذاته بخلاف انتفاض تلك  
 الكلية ولذا اخصصه المحققون بان كل ممكن مسبوق بالقصد والاختيار فهو حادث وفي عبارة الشارح اشعار بذلك  
 حيث قال ولا يستحالة في قدم الممكن الا قوله بعد المشقة وان المشقة هي الزلية يتناول جميع ما شاء الله بها حيث  
 انها حدثت والارادة لا حادثه متعددة بتعدد المرات كذا في شرح المقاصد قوله وفسره بالقصد على الكلام فالقصد  
 المنظم من الحروف المستوحدة ومع حادثه قائم بذات الله تعالى انه قول الله لا كلامه تعالى انما كلامه قد رتبة على  
 الكلام وهو قد يم وقوله حادث غير حادث وقرئ بينهما بان كل ما له ابتداء ان كان قائما بذاته فهو حادث بالقصد  
 غير حادث وان كان مسببا للذات فهو حادث بقوله كذا في شرح المقاصد قوله فالتقرير المذكور  
 الا ان المذكور بقوله واصبغ هذا المقام ذهب الكرامية الى ان تقدم الصفات غير اذ لو كان ذهابهم الى ان  
 الصبغة المقام لوجب نفي الصفات مطلقا لان الصبغة في ثبات البعض ايضا باق فلم انفسهم قد صالوا

الذي هو

الذي هو





القديمين على ما عرفت وقد عرفت ايضا ان مجرد عدم الانفكاك بحسب الوجود كاف والنقض المذكور غير وارد  
 ولذا ألقى الشارح بقوله فانهم قالوا اه قال الامك ذهاب الشيخ الشعري وعامة اصحابنا الى الصفات  
 منها ما هي عين الوجود منها ما هي غيرة وهي كل صفة امك صفاقتها على الموصوف لصفات الافعال مكوها  
 ورازقا ومنها ما لا عين ولا غير وهي ما عمتغ انفكاكه عنه بوجه من الوجوه كالعلم والقدرة والارادة وغير ذلك  
 من الصفات النفسية لله تعالى بناء على المتغايرين موجودين يجوز الانفكاك بينهما بوجه من الوجوه وعلى هذا اقتل  
 الصفات النفسية لما عمتغ انفكاك بعضها عن بعض لم يقل ان بعضها عن الصفات الاخرى وغيرها كما في شرح المواقف  
 وبما ذكرنا ظهر ذلك ان قال القاضى المحشى الطائفة لم يقولوا بغير الصفات الحديثة لموصوفها كلامه كالبعباءة قوله وبهذا يظهر اى من  
 عدم قولهم بعدم مغايرة الصفات الحديثة لغير ان استدلالهم السابق اعنى انه يقال في اللغة والعرف ما في الدار غير زيد  
 مع انه وريد وقدرة زيد يصحح كانه على ان الصفة الحديثة ايضا لا تغاير الموصوف اذ قد انصف زيد بالصفة  
 الحديثة من القدرة والعلم والحياة والنشئة وغيرها مع صدق ذلك الكلام قوله قد عرفت المراد انه يعنى قد عرفت في  
 الحاشية السابقة ان تفسير الشارح قوله ويمكن ان يقدر ويتصور وجود احدهما مع عدم الاخر بقوله اى يمكن انفكاك  
 لاشارة الى تعميم الانفكاك لا كما يفهم من تخصيصه بانفكاك في الوجود فنقول المراد امكان الانفكاك من الجانبين ولا  
 بالعالم مع الصانع لانه يجوز ان ينفك الصانع عن العالم في الوجود اذ يمكن وجوده مع عدم العالم وينفك العالم  
 عن الصانع في الخلق ان العالم متغير في حيزه وليس الصانع متغيرا فيه كما ستحاله التحيز على انه تعالى وكذا لا يرد الاستحالة  
 بالعرض مع المحل اذ ينفك المحل عن العرض في الوجود بان يعدم العرض مع بقاء المحل وينفك العرض عن المحل في الخمر  
 فاجز العرض هو المحل وخير المحل مكانه فاقاله الفاضل المحلى ان التقضي بالعرض مع المحل باق ليس شئ متشابهة قل  
 التدبر قال بعض الفضلاء رد هذا الجواب بان هذا لا يستقيم على ما هو مقرر محقق عندهم من الكلمة او في التعريف للتقسيم  
 دون التردد وحاصل المراد باو اقسم امراء على وحد هذا وهذا اقسم اخر هذه هذا والمعنى انهما من المتغايرين هذه  
 ما يمكن الانفكاك بينهما من الجانبين في الوجود وقدهما منهما ما يمكن الانفكاك بينهما من الجانبين في الخير فيرد الاستحالة على ما  
 ارضاه اول هذا التاثير ان لو كان التعميم مستفادا من كلمة او وليس كذلك كيف هو غير هذا كونه في تعريف الشارح هو  
 مستفاد من كلفظ الانفكاك في التعريف غير مقيد بقيد في الوجود او في الخير حيث قال اى يمكن الانفكاك بينهما فافهم  
 الغير ان يمكن الانفكاك بينهما اى فرد كان من الانفكاك نعم كايتم الجواب الذي ذكره المحشى اذ اخذ كلمة او  
 في التعريف كما قال بعضهم الغير ان ما يمكن الانفكاك بينهما في الوجود او في الخير اذ لا يمكن التعميم لان كلمة

اول التقسيم لا للتوحيد تأمل قوله نعم يرد الاشكال اه اي يرد الاشكال مع الصانع لو اريد الانفكاك  
من الجانبين على مر قال الغير انما يمكن انفكاكهما في علم او في غير لعدم امكان انفكاك الصانع عن العالم في العلم  
لاستحالة عدمه تعالى في الحيز ايضا لا متناهي فخير وان كان يمكن انفكاك العالم في الحيز عن عدم جميعا  
قوله ان قلت لعلم ارادوا يعني لعل مرادهم يجوز الانفكاك جواز ان لا يكون احدهما قائما بالآخر وقائما به  
وان لا يكون منفوقا وحاصلا به فلا يكون الصفات مغايرة للذات لا متناهي ان لا يكون الصديق قائما بذاته تعالى  
ولا الصديق بعضها مع بعض لعدم جواز ان لا يكون بعضها قائما بحل البعض الآخر ولا الخيرة بالنسبة الى الكل لا متناهي  
ان لا يكون الكل متقوما به ولا ينقص بالعالم مع الصانع لان العالم غير قائم بالصانع ولا يحل ولا متقوما به لا متناهي  
ان يكون الصانع محلا للعالم ومحلا بحل اجزاء الشيء وكذا الامر بالنقص بالعرض بالنسبة الى المحل لا يجوز ان لا يقوم  
العرض بالمحل بان يعدم مع بقاء محله فيكونا غيرين قوله قلت مثله الا حاصلا لفظا مكار انفكاك لا يدل على  
المعنى المذكور وهل هذا الا تفسير تخصيص ما هو من خارج اخر اخرج موارد لنقص فعلى هذا يجوز تخصيص كل  
اعم وتعيم كل تعريف اخضر لاجل تحصيل المساواة وهو فاسد كما لم يخفى قوله على انه يرد اه اي مع كونهما بالمتقنة  
اليعز صميم في نفسه لا يرد عليه التبيين فانه على تقدير ان يكونا سويا في غير محله مع عدم جواز ان لا يكون محله متقنا  
به وكذا الاعراض اللازمة على تقدير وجودها لا يجوز ان لا تكون قائما بحلها مع كونهما مغايرة له لا انفكاك  
على تقدير وجودها الا الاعراض اللازمة غير موجودة عند الشيعة المستعزة من جهة ان الاعراض لا ينفك عن  
وقيل في توجيها قوله على انه يرد عليه التخصيص لا يجوز ان لا يكون قائما بحلها مع كونه غير متقنا بالمتقنة  
انه مداخل في الاعراض اللازمة فلا وجه لافادة بالذات هذا الكبريد على كلام المحشى ان افادة النقص لا بد ان  
موجودة وعلى تقدير وجودها هم ان يقولوا ان التخصيص الاعراض اللازمة لا تكون مغايرة للتخصيص والحال ان قوله  
عليه نعم صرحوا بان الكلام لا يعني انه لا يجوز وجود الذات بل بالصفة كما فهم صرحوا بان الكلام بعدم المغايرة  
الصفات اللازمة على ما صرح به فيما سبق من نقل الهمداني القديمة على ما صرح به الشارح وهذا الاعراض بالجوهر  
باعتبار كون القديمة خصص الزمرة موجبة المفهوم والافق حيث الصدق مثلا فان في ذرة الله لا رتبة  
صفات الوجه بناء على تجدد الاعراض ولا يوجد الذات بل لها لها لزومها وقدمها يستقيم القول بان الاعراض  
قال بعض الفضلاء ان المراد بالصفات الصفات المحدثة ولعل هذا على ما هو المشهور من هذه التسمية من ان كل صفة  
لا تغاير الموصوف كالجزء مع الكل انتهى كلامه في الشارح قد صرح في صدره بان الكلام في الصفات القديمة

حيث قال بخلاف الصفات المحدثة فالمناسبات ليرد الاعتراض موافقا لما قرره او لا على ان ما ذكره من عدم  
 الصفات المحدثة لم ينقل عن الشيخ الا شعها وان كان الدليل يقتضيه كيف وهو مخالف لما نقله عنده من تجدد الاعراض  
 اذ يتحقق الانفكاك من جانب الموصوف بحسب الوجود بجانب المصفية بحسب الخبر قوله وعلاهم اجواب سوال التقدير  
 ان انفكاك الصفات للذات بل القديمة عن الذات ممكن بالقياس الى ذاتها وانهم لزومها وقد منها عن انفكاك  
 والا متناه بالغير كناية في اماكن الذاتي وحاصل الدغم ان المراد بما كان الانفكاك اجزاء انفكاك احداهما عن الاخر  
 بل ما غرض من دفع الانفكاك اعني الامكان القوي وهو هنا متفق لان لزوم القدم متاه عن قوعه فلا يمكن محذور  
 الامكان بحسب تلك التفسير عند اقول ان لم يكن محصورا في مكان كافيا في التباين لزم ان لا يكون الذات معيارا  
 للعرضي للذات والاول في جوابه ان المراد بالانفكاك كما عرفت سابقا سواء كان بسبب الوجود بحسب الخبر فانتم انتهى  
 كلامه يعني ان الخبر من الملازم منفاير للتحقق الانفكاك بينهما من جهة انهما لا يمتثلان في محل معيار الخبر  
 كما لا يخفى قوله لان الحكيمة بيان للقرينة الدالة على المراد العرضي في محل الخبرين يعني الكلام في الغيرين  
 وهما ان يكونان لا موجودين فهذه قرينة على ان المراد العرضي في محل الخبرين لان الكليتين غير موجودين في الخارج فقول  
 وعدم تصور هذا العرض لان العرض الخبري من جهة مشخصات المحل الخاص فلا يمكن تصور من حيث كونه جزئيا  
 بل من محله قوله وبه يظهر اى بان اعتبار وصف الاضافة يستلزم ان لا يكون سبب العلوة والمعلول تغاير  
 ظل ما ذكره بقوله والعالم قد يتصور ان لا يتصور العالم بل هو الصانع من حيث كونه مغفولة له مما لا يستلزم تصور  
 احد المتضامين بل هو الخلق وتصوره بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن وصف الاضافة غير مفيد في كونه مغاير للصانع كما  
 وصف الاضافة معتبر على ما عرفت به السائل قول الجواب عن البقوض بالعالم مع الصانع على تقدير الازالة صحيحة لانفكاك  
 من الجانبين قد تم بقول المراد امكان تصور وجود كل منهما مع عدم الخلق ولا يخفى انه على ذلك التقدير لا يرد النقض بالخبر  
 مع الكل والصفة مع الذات بل هو على تقدير ارادة الانفكاك من احد الجانبين باعتبار وصف الاضافة انا هو جواب  
 على اعتبار السبق الثاني الا ان عبارة الشارح حيث عبر عن الجواب الثاني بقوله بخلاف مع الكل ناقصة عن ادعاء المقصود  
 وموهمة بانتم الجواب السابق يدل على ما قلنا قول الشارح في الجواب ولوا حبر وصف الاضافة حيث فضل ما قبله  
 فان ما قبله الجواب الاول وقوله ولوا حبر الجواب الثاني المشار اليه بقوله بخلاف الخبر مع الكل وما ذكرنا عليه  
 انه لا يظهر من اعتبار الاضافة تغافل في قول الشارح العالم قد يتصور موجودا ثم يطلب ان لا ننحو من قبل لا يصلح احصاء  
 فيه تأمل قال الفاضل المحشي انت حبير بان وصف الاضافة في صورة العالم بالنسبة الى الصانع كان فرضيا تقديريا ما قبل

اقامة البرهان فكان الملازم ههنا مبنيا على ان تصور العالم موجود مع قطع النظر عن اعتبار وصف العلية  
 والمعلومية فان العلية والمعلومية غير متجانسان في صف الاضافه في صفة الكل والجزء والعلية والمعلومية ونحو ذلك  
 فاروصف الاضافه تحقق لا فحين كان ابطال الشارح هناك مبنيا على اعتبار وصف الاضافه بالفعل لا على قطع  
 النظر فلا شك ان شئ كلامه اقول كثيرا ما يصدر وجود الكل ثم يطلب بالبرهان وجود الجزء فجاء كونه جزءا  
 فوصف الاضافه فيه ايضا من ضمن اقامة البرهان فالفرق المذكور غير بعيد قوله لكن بر عليه الرجوع للتغاير اه اعني  
 بان ما هو المفهوم من عبارة الشارح التباين بحسب المعنى منطوقه لا بالكل لا يفيد بدهانه كانه كافيه ويمكن ان يقال معنى التباين  
 في المفهوم ان يكون مفهوم الكل مرارا تداعي اياهم من الموضوع فالنقص بالمثل المذكور غير وارد كقولهم مفهوم الكل هو  
 مفهوم الموضوع تام واعلم انفسه الكل بالارتداد في الهوية والتغاير في المفهوم لا يصح في العدميات فقل شرط الكل ان  
 ذاتا محتمل ان ماصدا في عديدها واحدة والحقائق ما ذكر في حواشي شرح الجريد بالكل في الدلائل هو الاتحاد  
 العرضيات هو الاتحاد وكذا قيل قوله بله لثبوتية وانه تحقيق فضل وقه في عامة شئ المحاسن بدل ان ثبوتية ضل هذا  
 قوله فضل بالضافه المعينه ومعناه انه تحقيق فاضل الى زائد لا فائدة فيه ويؤيده ما نقل عنه من تمثيل النافية  
 قال كافي قوله تعالى ان لا ينفع عليهما فاضلا ان لما معنى الاستثناء لا دخوله على الاسم ثم كلامه في بعض النسخ بدل  
 لن النافية باللام المقابلة مع النون وقوله فضل بالضافه المهملة فمعناه انه تحقيق وتغيير ليس بفضل كماله في التوفيق  
 بعض النسخ تصحيف محل قوله ولا يمكن عطفه الا مثل ان يقال انه معطوف على قوله بالضافه المعينه ذمالة لو كان اللاحق  
 يلزم ان يكون الواحد غير نفسه وان يكون العشرة بدهانه او معطوف على ضمير كان على وقه في بعض النسخ الشرح بدل  
 صار فيكون المعينه كان كون العشرة بدهانه وكل ذلك تعطف وتكلف نقل عنه بتقدير ان يقال لمزم ان يكون العشرة بدهانه  
 وعلى هذا يكون معطوفا على قوله الصلوة على تقدير النافية يكون معطوفا على قوله كانه من العشرة وانه لا يرد النقص باللام  
 كانه لا يصح عليه انه من الملزوم انتهى يعني انه وان صدق على الملازم انه لا يكون بدهانه الملزوم كانه لا يصح عليه ان يكون  
 فلا يرد النقص على الدليل قوله وسيتضح ايضا الخ اي مع كونه محتاجا الى التكلف سيفضل باللام وفان اللازم غير الملزوم  
 عند المعترلة مع جريان الدليل المذكور فيه بان يقال لو كان اللازم غير الملزوم لمزم ان يكون الملزوم بدهانه وانهم فيقولون  
 ان لا يكون اللازم غير الملزوم يمكن ان يقرب بالنقص التفصيلي بان يقال كانه انه لو كان الواحد غير الملزوم يلزم ان يكون العشرة بدهانه  
 فان اللازم غير الملزوم عندهم مع انه لا يكون الملزوم بدهانه قوله لا يقتض النقص اي العينية حتى يلزم من مغايرة  
 مغايرة لنفسه ولا يخفى عليك ان اللازم مغايرة الواحد لنفسه غير قوف على ان كون جزء من المعترلة عدم منضمه بدهانه

فلو كان مغايرها يلزم مغايرته لنفسه بل يتم بحجج بيان ان ليس العشرة مغاير له سواء كانت نفسه او لا  
الربط ان من العشرة وهي لا تكون بدون فلا تكون العشرة مغاير له ولو كان الواحد مغاير يلزم مغايرته لنفسه  
لا بل مغاير للشيء مغاير لما ليس غيره اذ لو كان عينه يلزم انصاف بالغيرية واللاغيرية بالنسبة الى شيء واحد في الصواب  
ان يقال في توجيه النظر اذ كذا الشيء من الشيء وعدم تحققه بدون لا يقتضي عدم المغايرة بينهما قوله وبالحجة مغايرة فلا  
يلزم من مغايرة الواحد للعشرة ومغايرة يدريد له مغايرته لنفسه قوله فان العلم بتعلقها بمحصله ان تعلقها علميا على  
توحيين بتعلقها في الازل مرجح ان يكون مقيد بالزمانا شاملة لجميع ما يمكن العلم من الزمانات والمجردات التي تعلقها  
الازلية بالمجردات باعتبار انها مستجيبة اي مرجح ان يكون مقيد بالزمانا بل علم وجه كل كائنته بالامور  
الكلية الغير المجردة على ما هو متحقق وهذه التعلقات قلبية غير متناهية بالفعل ضرورة عدم تناهي متعلقاتها  
جميع ما يمكن ان يعلم من الامور الكلية الازلية والمجردة لشموله المحرك المحتج والواجب وتعلقات فيما لا يزال مختصة بال  
المجردات باعتبار انها مستجيبة في زمان الحال والاستقبال وهذه التعلقات حادثة متناهية بالفعل ضرورة  
حدوث متعلقاتها هي سواء كانت مجمعة او متعاقبة في الوجود لان كل ما هو موجود متناه ولا يلزم من تغير المتجدد  
تغير المتجدد الزمانا وتبدلها بالبدلة الواجب من صفة الى صفة على ما زعمت الفلاسفة لا ذلك لا يوجب تغير  
في صفة العلم في تعلقها التي هي امور اضافية ولا فساد فيه هذا ما عليه الجمهور وذهب بعض المحققين الى ان  
علمه تعالى بالمجردات بانها وجدت والعلم بانها استوجد واحد فلا حاجة الى اثبات تعلقات حادثة لعلها  
بالمجردات باعتبار وجودها فان من علم ان زيد اسيد دخل الدار عند حصول العلم بهذا المعنى انه دخل الدار  
الا ان كان علمه مستمرا لا غفلة مني له وانما احتجنا احدا الى علم اخر متجدد فيعلم انه دخل الا ان بطريا الغفلة  
عن الاول والبارى تعالى غيب الغفلة عليه فيكون علمه بانه سيوجد وانما قال متناهية بالفعل  
لان تلك التعلقات غير متناهية بالقوة بمعنى انه لا تنهي الى احد لا يتصور فوقه تعلق اخر لان متعلقاتها ايضا غير  
متناهية بهذا المعنى على ما مر في تحقيق المقدورات لله تعالى غير متناهية وبما قرنا الدافع ما قاله الفاضل المحشر  
من ان المجردات سواء اخذت باعتبار انها مستجيبة او باعتبار انها وجدت الآن او قبل متناهية ببرهان التطبيق  
فيكون تعلقها العلم بذلك ايضا متناهية سواء كانت التعلقات الازلية او مجردة اذ ليس معنى قوله للعلم بتعلقها قلبية  
غير متناهية بالفعل بالنسبة الى الازليات والمجردات ان العلم بتعلقات غير متناهية بالنسبة الى كل واحد من  
الازليات والمجردات حتى يرد ما ذكر معناها ان تعلقها غير متناهية بالنسبة الى مجموع الازليات





فان اطلاق موقوف على الاذ البشري الاستواء والوجه واليد القدم صفة له نعم مع عدم  
 صحة اطلاق للمستوى عير ذلك عندنا قوله وهما صفتان غير العلم اي هما صفتان انهما على الذات <sup>متكسفة</sup>  
 بها المسموعات والمبصرات كما ينكشف لنا باحد هاتين الصفتين <sup>من جهة</sup> ان يكون على سبيل الانطلاق له او وصول <sup>الحواس</sup>  
 ومن غير ان العلم فاننا اذا علمنا تاما جليا بشيء ثم انصراها او سمعنا لا نجد بالبدئية شيئا بدر الجالين ونعلم  
 بالضرورة ان الحالة الثانية مستتمة على امر زائد مع العلم فيها فذلك الزائد هو ان بصار قوله عندنا شاعرا  
 والمجهول من المعجزة والكلامية قال في شرح المقاصد لا ان ذلك ليس بل ارفق على قاعدة الاستعارة في الاحسان  
 انه علم بالمحسوس بخوار ان يكون مرجعها الى صفة العلم ويكون السمع علما بالمسموعات والبصر علما بالمبصرات انتم  
 وانما انبثقت صفتين اذ يتبين ان القرآن والاحاديث ملوثة مع انه يمكن تصايف تعالى فلا حاجة الى اذيله قوله  
 واولها غيرهم الا اي فلا سفة الاسلا ووالكعبى ابو الحسين البصري بالعلم بالمسموعات والمبصرات مرجحت تعلقه  
 على وجه يكون سببا لا لنكشاف التام الذي يكون لنا بعد استعمالنا يثبت الحاسيتين في حاصل كلامهم <sup>المبهم</sup> بالنسبة  
 الى المسموعات والمبصرات تعلقان الى بها ينكشفان انكشافا تاما شبيه بالانكشاف العقلي الذي يكون لنا بعد  
 استعمال العاقله وتعلق اخر حارث يحصل بعد ذلك انكشافا <sup>للمبهم</sup> اشبه بالانكشاف العقلي الذي يكون لنا بعد  
 لنا بعد استعمالنا الحاسيتين المذكورتين فهو باعتبار هذين التعلقين يسمى بالسمع البصر قوله يدور العلم ان كان  
 به تعلقا ثانيا يحدث بحدوثها قوله ومن يتسكبه اه اي مر عتسك بان ثبات الصفتين المتغيرتين العلم يلزم ان  
 بالذوق والشم واللمس في ذاته تعالى ضرورة ان العلم بالمدركات والمسموعات والمبصرات يكون في وجوده  
 والذوق والشم واللمس يكون بعد وجودها فتكون هذه الصفات مغايرة للعلم في ذاته تعالى فلا تنحصر الصفات  
 عندنا بالسمع لئلا يسند قدس سره في شرح الموقف وانما يوصف بالشم والذوق واللمس عدم ورود النقل بها  
 قال بعض المحققين الاول ان يقال لما ورد النقل بهما من ابد لك وعرفنا انهما لا يكونان بالانكشاف المعروفة في اخر  
 بعدم الوقوف على حقيقة ما قوله عندنا لا يقول بالانكشاف نقل عنه وايضا لا يصح على من ذهب الى ان يكون  
 مطلقا بل لا خرب منهم كما مر انما قوله اعترض عليه انه حاصله الا لادة التي من شأنها التخصيص عند التعلق  
 بالشم والذوق فثبتها الى التعلقين اعني تعلق الفعل والترك يحتاج الى محض اخر والا يلزم الترجيح بلا مرجح <sup>نقل</sup>  
 الكلام الى ان المحض فيلزم التسلسل والذوق وان لم يقتضوا بل من شأنها التعلق بجانب احد الذات يلزم  
 بالاجابة في الاختيار معنى صحة الفصل المذكور الذي انبثقت منه الاستعارة ضرورة ان احد الطرفين لازم الاخر <sup>نقل</sup>

لا ردم الذات فيكون احد الطرفين كازم الذات وان كان بمعنى ارشاء فعل وان لم يشأ لم يفعل محققا لا يقال لم  
 لا يجوز ان يكون للارادة نوع خصوصية باحد التعلقين لا تنفي تلك الخصوصية الى احد الوجوه فلا يلزم الازدواج  
 ولا التسلل لا نقول بالخصوصية ما لم تنسب الى احد الوجوه لا يكون محصيا للوقوع لانه اذا صار الوقوع  
 بسبب تلك الخصوصية اولى بواجوب وكان كافيا في وقوعه فلنفض وقوعه بهان وقت عدم  
 في وقت آخر فان لم يكن اختصاص احد الوقتين بالوقوع لم يرجح بل يزعم الترجيح وان كان مرجح لا تكون تلك  
 الخصوصية كافية لا نقول اذ المرئيين الاولوية واصلة الى احد الوجوه يلزم ترجيح المجرور لانه مع وجود  
 تلك الاولوية لاحد الطرفين يجوز وقوع الطرفين الآخر لعدم انتفاءها الى احد الوجوه فلا يفرق وقوع الطرفين  
 الاخرين وجود الاولوية لاحد الطرفين يلزم ترجيح المجرور ولذا قالوا في تعريف الارادة صفة ترجح تخصيص احد  
 المقدورين لم يقلوا صفة ترجح احد المقدورين قالوا المفعول ما يجب وجوده عن العلة لم يوجد قوله  
 لا يقال لارادة صفة اجواب عن الاعتراض حاصله اننا نختار الشق الاول لا لزمه الاحتمال فخصر  
 آخر فان الارادة صفة من شأنها ومقتضى ذاتها انها اذا التفت ليعم صدر الفعل تركه عن الفاعل من غير  
 احتياط الى الخصص اخر فنحن نخصصه للسواء بل المجرور قوله لا نقول الكلام في وجود تلك الصفة لا يبرهن انه  
 وجود الصفة التي من شأنها صحة الفعل التزم من غير تخصيص بل هو متمم لاستلزامه الحال الذي هو ترجيح احد  
 المتساويين بل مرجح وقد اجب عنه بان الارادة هو ترجيح احد المتساويين اي المجادة من غير مرجح اي من غير سبب  
 وداع الى المجادة وهو ليس بحال بل هو واقع فان المتأديب السبع اذا كان له طريقان متساويان فانه  
 يختار احدهما من غير داع وباعتد عليه وكذا العطش اذا كان عناء قداما مستويا من جميع الوجوه  
 والمجاء اذا كان عنده عتقا متساويين من جميع الوجوه وانما الحال هو ترجيح احد المتساويين في قوة  
 احدهما من غير مرجح اي موقم وهو جوهري كازم من كون الارادة مرجحة كما لا يخفى وانت خبير بان هذا الجواب  
 لا يجري افعالا لانه يجوز ان يكون محصيا للمقدورين بالوقوع في وقت معين القدرة واستواء نسبتها الى  
 الطرفين الا في ان استلزم الترجيح بل مرجح لا الترجيح بل مرجح اذا مرجح المجرور الذات وهو موجود والفرق ان يكون  
 المقدور مرجحة يستلزم الترجيح بل مرجح دور الارادة متمم على ان نقول قد صرح السيد في شرح المفهم في بحث الامكان  
 ان الترجيح بل مرجح يستلزم الترجيح بل مرجح هذا ولا خلاف عن هذا الازدواج لا يقال ان تعلق الارادة بالوجه  
 الطرفين محتاج الى تعلق اخر مخصص له وهكذا الى غير النهاية والتعلقات امور اعتبارية لا يجري فيها بيان



وانت خبير بان ما ذكره انما يتم اذا ثبت كون المعنى المذكور كلاما نفسيا ولم يثبت بعد ايضا ان الكلام النفسي  
مدلول الكلام اللفظي عند أهل الحق وما ذكر من قوله فليس في ذلك عين مدلول العبارات في توجيه كلامهم بطلان  
مقصودهم بل اصل قول المقصود هذا هو مجرد بيان ان المعنى الذي يغير عنه بالعبارات او الكتابة او الاشارة مغاير  
للعلم واما ان كلامه نفسه لم لا هو مطلب آخر انبثت الشارح بقوله وسمي هذا الكلام نفسيا كما اشار اليه الاخطا في المسر  
المراد بقولهم الكلام النفسي كمال اللفظية انه مدلول المعنى الذي يغيره العبارات ولا اصطلاحات كيف وهو  
ليست له في علم الحوادث بد انه تعالى بل المراد انه المعنى الذي هو عرض الحكم من الكلام الذي لا يتغير بحسب تغير  
والاصطلاحات وهو الاصل بالنسبة الى اللفظ المعبر عنه بالمعاني الثانوية في الاصطلاحات قوله ثم ان  
الشاكاه بيان لمغايرة العلم بعني الشاكاه يحصل له التصورات الثلاث ولا يجد في ذلك المعنى اعني النسبة الايجاب  
على عدم قصد الاخبار عنه فيكون مغايرا للتصور بما خبر به ثم انه اذا قصد الاخبار عن ذلك المعنى يجد في نفسه  
النسبة الايجابية التي لا يغير عنها يريد قلنا او ثبت له القيام او تصديقا لقيام او نحو ذلك مع عدم علمه بمجموع النسبة  
لكونه شاكا فيكون مغايرا لمقصود بقوله خبر به ايضا وفي بحث من وجوه اول انه يرد عليه بعض ما يرد  
على الاول ان هذا الدليل غير تام في ذاته تعالى اذ لا يصح كونه تعالى شاكا ولا اخبارا عما لا يعلم وقوعه و  
قياس الغائب على الشاهد لا يفيد والثاني انه اريد بعدم علمه بوقوع النسبة عدم التصديق به فليس  
لكنه لا يفيد المغايرة لطلب العلم وان اريد عدم نظوره ايضا فهو ممنوع والثالث هو يرد على الاول ايضا انك  
تحقق حقيقة الحق في تلك الصورة بالليس هنا الا مجرد لفظ الخبر ولعل في قوله تدبر اشارة الى ما ذكرنا تامل فانه مما  
مطاحه الزكياء قوله والحق ان الالام عبارة عن الحالة اى والمح ان الامر صغائر للارادة لا ان الامر بغير  
عن الحالة التي تحصل في ذهن المرء عند قصد الامر اعني النسبة التخييلية التي يطرق الاستعلاء سواء اراد  
وقوع ما يتعلق به الامر او لم يرد بالاراد عدم وقوعه وانك اهل التجربة قوله قال في التلويح بثبوت  
اى يعنى ان ثبوت شرعية نبينا موقوف على وجود الباري علمه قلدرية وكلامه وعلى تصديق النبي ببلد له معجزة  
اما توقفه على ما سوى الكلام فلان ثبوت موقوف على ثبوت عبادة الصلوة والسلام وهو موقوف على  
ظهور امر خارق يكون فعل الله لانه يقصد بيقينه حال ادعائه بقوة موافقة الدعوة ولا شك ان  
حزق لما دة حين الاداء موافقة الدعوى موقوف على كونه تعالى قادر المختار موجودا عالما ايضا بالامر  
من رسله الله تعالى التبليغ الامور فلا بد ان يكون المرسل موجودا قادرا على افعال عالما بمعباه مختارا لغيره

على ما  
من

وأما توقفه على الكلام فلان أكثر الأحكام التي جاءت بنبيذ عليه السلام مأخوذة من الكتاب وهو أقوى الأدلة على  
 واعداها وثبوتها موقوف على كونه تعالى متكلماً وبما ذكرنا من نفي ما قال بعض الفضلاء ولعل المحقق علم  
 توقف الشرع على التصديق بكلامه فيجوز إرسال الرسل بأن يخلق الله فيهم علماً ضرورياً بهما لهم وما يتعلق بهما من  
 الأحكام ويخلق الأصوات الدالة عليها أو يصدقهم بأن يخلق الحجرة في أيديهم من غير احتياجهم في شيء من ذلك إلى  
 اتصافه تعالى بالكلام لأن الكلام في شرعية نبينا عليه السلام وتوقفه على التصديق بكلامه تعالى ظاهر في كماله  
 فبين كلامه تدافعه لأنه لا ما في التلويح يدل على إلا ما في الكلام تعالى لا يتوقف على الشرع وكلامه ههنا يدل على  
 أنه يتوقف على الشرع حيث ثبتت كلامه تعالى بإجماع الأمة الذي هو موقوف على ثبوت الشرع واعلم أنه كما  
 في إثبات هذا التناقض أن نقل هذا الكلام من التلويح لأن الشارح صرح في هذا الكتاب أيضاً بأن ثبوت الشرع  
 موقوف على الكتاب فلا يمكن إثبات الكلام به حيث قال في بيان قوله الحى القادر العليم السميع البصير الشاى المولى  
 أيضاً قد رد الشرع ببعضها ما لا يتوقف ثبوت الشرع عليها فيصح التمسك بالشرع فيها كالتوحيد بخلاف وجود الصانع  
 وكلامه ونحو ذلك ما يتوقف ثبوت الشرع عليه قوله لا بد من التوفيق من التحل لا حاجة إلى التحل بل التوفيق بينهما  
 حله لأن ما قال في التلويح هو أن ثبوت الشرع موقوف على ثبوت كلامه تعالى وما قال ههنا أن ثبوت  
 الكلام موقوف على ثبوت الإجماع وثبوت الإجماع غير موقوف على ثبوت الشرع حتى يلزم ما ذكرنا على  
 صدق النبي عليه السلام لأن مبناه قوله عليه السلام لا يجتمع امتي على الضلالة وما رآه المؤمنون حسن فهو  
 عند الله حسن صدقه عليه السلام موقوف على ظهور امر خارج على يده لا على ثبوت الشرع قال في شرح المقاصد  
 أنه متكلم لأنوا نقل بذلك لآل انبياء وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزة من غير توقف على أخبار الله تعالى المتكلم عن  
 صدقهم بطريق يلزم الأمر انتهى كلامه قيل وجب التوفيق أن الموقوف عليه للشرع هو الكلام اللفظي والمثبت بالشرع  
 الكلام الغنسي وقال المحقق المدقق في وجب التوفيق أن اللازم هما في التلويح عدم توقف الإيمان بكلامه تعالى على ثبوت الشرع  
 واللازم ما ذكره ههنا توقفه على نفي الشرع وفيه أنه لا معنى لتوقفه على نفي الشرع إلا توقفه على ثبوت نفسه كما لا يخفى  
 قوله وقيامه يستلزم أنه موقوف لما يقال أن ما أخذ الاشتقاق التكلم لا الكلام وإنما الكلام أثره كما أن النقوش  
 الخطية أثر الكتابة فلا يلزم من ثبوت التكلم ثبوت الكلام ووجه الدفع قوله والمعتزلة أنه لا يقولون بأن ثبوت  
 المشتق يقتضي ثبوت ما أخذ الاشتقاق وأن ثبوت المتكلم يقتضي ثبوت التكلم لذاته تعالى لكن قيام التكلم بذاته  
 تعالى لا يستلزم قيام الكلام فإن معنى التكلم إيجاد الكلام والقائم بذاته تعالى هو الإيجاد والكلام عرض



موجود في محل آخر فلا يلزم ثبوت الكلام النفسي فيه ان المعترلة غير ثابتة ببقاء التكليم بمعنى خلق الكلام ايضا  
 بل اطلاق التكليم والخالق عليه تعالى عندهم باعتبار معنى حاصل في عذرة قال في شرح مختصر العبد في مسئلة كاشف  
 اسم الفاعل لشيء باعتبار معنى حاصل لغيره خلاف المعترلة قالوا اطلق الخالق عليه تعالى باعتبار الخلق الذي هو حاصل للخلق  
 انتهى كلامه كيف هم غير ثابتين بالصفات والقيام والنبوت مع انهم يقولون بان تعالى متمم معنى انه موحد الكلام وحل  
 للموحد عليه تعالى لا يوجب ان الماخذ به تعالى ايضا المختار عندهم ان كلامه هو الحروف والاصوات القائمة بذاته  
 القاري والحافظ التي يستحيل بقاءها فيجاء لذلك الحروف قائمة بذات الحافظ والقاري لان افعال العباد مخلوقة لهم  
 كبدانة تأمل قوله وهو عدل عن انطواء اللغة يعني ما قاله المعترلة من ان معنى التكليم إيجاد الحروف خلاف الظ  
 واللغة فان المخترك من قام به الحركة لا من اوجدها ولو فعل اخر بخلاف ما اذا سمعنا قائل يقول اننا قائم نسبية  
 متكلم وان لم نعلم انه الموحد لهذا الكلام بل وان علمنا ان موحد هو الله تعالى كما هو على ما هو اى اهل الحق في قوله  
 واما الكرامية فقالوا بغيره ان يكون بان الكلام للركب من الحروف والاصوات حادث قائم بذاته تعالى  
 وهم يسمونه قول الله واما الكلام القدير عندهم فهو القدرة على التكليم على ما مر قال في شرح المقاصد  
 لما رأت الكرامية ان بعض البراهين من بعض وان مخالفة الضرورة اشبه من مخالفة الدليل ذهبوا الى ان  
 المنتظم من الحروف مع حادث قائم بذاته تعالى انتهى كلامه هذا هو المشهور لكن قال في المواقيت في باب الترتيبات  
 الكرامية انما يقولون ببقاء الحادث الذي يحتاجه الباري اليه في إيجاد الخلق وهو قوله كن اذ ارادة على  
 اختلاف بينهم قوله هذا مذهب بعض الاشاعرة وهو عبد الله بن سعيد القطان وجماعة من المتقاصرين قالوا  
 ان كلامه تعالى صفة واحدة لا تعد فيه اصلا انما التعلق بحسب التعلقات الحادث بحسب حركات المتعلقات  
 قوله وذلك فيما لا يزال عليه انه اذا كان الكلام لنفسه ملول الكلام اللفظي لزم ان يكون متعدد التعدد  
 اللفظي ومرجح ذهب الجمهور الى الزلية التعلقات اقول هذا انما يلزم لو كان دلالة اللفظ على كمال الموضوع على  
 الموضوع له وليس كذلك عندهم بل هو دلالة اللفظ على الموضوع لا يلزم تعدد اللفظ في الموضوع وقوله والجواب الحق اى  
 الجواب الحق المطابق لمذهب الجمهور ان عدم جواز وجود الكلام بدو والتعلقات في الدل لا ينافي ان يكون  
 ذلك صفة واحدة حقيقية غير متكررة بحسب الذات فان التكرر بحسب التعلقات والاضافات لا يوجب التكرر  
 بحسب الذات وانما كان هذا الجواب حقا لعدم الاحتياج فيه الى القول بان دلالة اللفظ على كمال الموضوع  
 على الموضوع الذي هو خلاف الظن وقوله واعترض على مذهب الحادث اننا نقل عن في الحاشية هذا الاعتراض

يختص عن هذا الحدوث فلا وجه للاختصاص وهو الذي ذكره السارح مع جوابه فلا وجه ليراد  
 اللهم الا ان يراد تلخيص السؤال الجواب وحيد الاول انتهى كلامه يعني ان هذا الاحتراز اورد على هذا  
 الجواب القائلين بان تعلقات الكلام اذلية بان يقال كيف يكون صفة الكلام في نفسها غير امرو ولا نفي ولا خبر  
 يمكن وجود العام الا في ضمن الخاص فلا وجه لتخصيصه بهذه المحدثات واجيب عنه بانه اورد السؤال كما  
 فياينهم على اربع صيغ حيث جعل حدث الاقسام فيما لا يزال ولوجعل التعلق اذليا يعرف منه ايراد السؤال  
 عليه والجواب عنه بالمقايمة وطشاه الاحتراز اشتباه النفس بالكلام اللفظ فان اللفظ لا يخرج عن هذه الاقسام  
 ولا يوجد بدونها فكذا النفس لا يخرج عن الاقسام انما عا نصفه شخصية مما لا يقدم عليه احد قوله فان كان  
 مرجح هو امره يعني الامر الكه هو الطلب بطريق الاستعداد مرجح هو كذا كغير الخبر الكه هو الامور  
 عن وقوع نسبة او عدم وقوعها مرجح هو كذا كذا يدل على ذلك الاختلاف اوزمها فان الاول غير محتمل للصدق  
 والكتب بخلاف الثاني قوله بخلاف الكلام دفع ما عسى ان يقال انه اذا كان الامر مرجح هو  
 مغاير الخبر يلزم ان يكون مغاير للكلام لانه غير الخبر على ما قلتم من انه صفة واحدة شخصية لا تكثر فيه بحسب الذات  
 بل بحسب التعلقات فيلزم ان لا تقولوا بانقسام الكلام الى النوع المذكورة في الازل كما لم يكن  
 جعله في الازل خبرا وحاصل الدفع انه لا يلزم من مغايرة الكلام <sup>للمغايرة</sup> كلام فان الامر مرجح هو  
 كلام مخصوص يعني انه هو ذلك الصفة الشخصية الا انه حصل له خصوصية باعتبار تعلقه بالما موبه  
 وهو لا يخرج عن كونه ذلك الشخص نعم يخرج عن كونه متصفا بحسبية اخرى من كونه خبرا او غيرا واستقفا  
 ونداء ونظيره ان زيد مرجح هو عالم بصديق عليه انه زيد ولا يخرج هذا الا اعتبار عن كونه زيدا  
 ولا يصح عليه بذلك اعتبار انه زيد من حيثية اخرى كحسب كونه كاتباً والسر في ذلك ان هذه اضافات عارضة  
 له غير اخله وهوية فلا يخرج هذه الاعتبارات عن كونه ذلك الشخص نعم هذه التعلقات والاضافات  
 متباعدة فلا يصح في بعضها حين صدق البعض الآخر فالفاضل الجلي يرد عليه ان هذا هو الذي  
 على كلية مسمى لفظ زيد لا يرى انه يصدق على كثيرين مختلفين بالعدد كزيد مرجح هو كونه كاتباً  
 هو عام و مرجح هو عالم غير ذلك من الاعتبارات التي لا يكاد ان تهتق ولا يخفى انه ليس بشيء لان الصدق  
 المتبني في عموم الكلي القول على كثيرين مختلفين بالعدد وان يكون مقولاً في جواب ما هو بعضه ان  
 عنها باهر يقود ذلك الى جوابا عنه لا ان يكون محمولا عليها ولا شك ان لو سئل ان زيد الكاتب انما

والناظم ما هم يقال في جوابه انه انسان لانه زيد على ما بين في موضعه قوله لا يوجب اتحاد والادوم  
 الاتحاد بين كل امرين بينهما ملازمة وذلك بدعي البطلان قوله ولو سلم فحمل البعض اه اي لو سلم ان  
 يستلزام وجود الاتحاد فحمل الامر والنهي الاستفهام والنداء راجعا الى الخبر ليس الى مرعكس اذ لا شك  
 في وجود وقوع الاستلزام بدعي لكل اذا ما خرج الال وستانم الامر بالعلم بمضمونه والنهي عن العلم بخلافه وطلبه  
 قبال عليه كما لا يخفى وبهذا ظهر فساد ما قاله الفاضل الجليلي الاستلزام الاخبار لا لا يشاء غير يري ولا مبين وكلامه  
 محمد الجوزي والامكان فهو غير مفيد وقد يقال في وجه الترجيح كل طلب في الكلام للفظ يحصل بقصر في الكلام الجزئي  
 فان قولنا انه حصل بالتصديق على ما بين في القصر فيكون الخبر اصلا في اللفظ فكذلك في النفس وانت حبيب ان  
 هذا ظن لا ينفذ الجرم على الوجوه في اللفظ ايضا غير متيقن قوله اعترض عليه بان ما اى المحقق في صورة  
 تصور الرجل الابن وامره بغير هو الغرم على الطلب تحيله وهو ممكن واما انفس الطلب ولا شك في كونه  
 سفها بل قيل هو محال لا وجود الطلب ومن يطلب منه شيء محال كذا في شرح المواقف وفيه انما  
 يكون محال اذا اطلب منه ان ياتي بالفعل حال عدمه واما اذا اطلب منه ان ياتي به فعلى وجوده لا قبل  
 فالحق ان نفس الطلب من بعد عدمه وان كان المطلبان حال الوجود محل اشكال اذ المعلوم ليس بشيء  
 فهو غير فاهم للطلاب فلا بد للطلب وان كان المقصود اليتان حال الوجود من فهم الخطاب في قوله محال  
 يلزم منه ان يكون الشيء لا يعني ان ما ذكرته من ان في الصورة المذكورة يلزم على الطالب في نفسه  
 ان لا يأمرنا النبي عليه السلام بشيء ولا ينهنا بشيء بل عزم على الامر والنهي بالنسبة اليه اذ قطع الطلاب  
 ضرورة استعجال النبي عليه عام لكل مكلف ولو دلى يوم القيمة ولذا وجب الاستئصال واختصاصه بطلان  
 باهل عصية وشبوت الحكم فيهم علام بطورية القياس بعيد جدا قوله لا نأفول فرق بين الامر بالنهي  
 ان حطاباته على المحاضرين بالقصد والصرحة والذاتيين بالنهي والنهي والخطاب المعلوم صمنا وتعالى  
 سفيها قوله فان هذا ان يعنى اطلاق لفظ القرآن مثانه على ان المؤلف عند اهل الفقه والقراء  
 على اصول الفقه بخلاف كلام الله تعالى فانه وان كان كالقرآن مشتملا على اللفظ والنفس لغير المبدأ  
 منه ولو عرف اهل السنة والجماعة هو النفس في حينه سبق الذم من القرآن الى هذا المؤلف ان القرآن يشعر بالان  
 المتعلقة باللفظ دون المعنى قوله وايضا فيه تنبيه على الترادف في ذكر الكلام بعد القرآن تنبيه على ترادفها كما  
 ان سائر شريعتنا حادثة لا يخفى التنبيه اما محصل لان قوله كلام الله عطف بيان لقوله والقرآن فانه يكون محمدا

في مفهومه واورد له توضيحه لا بد له لان المقصود هو الحكم على القرآن بأنه غير مخلوق وعلى كلام الله قوله وقد ثبتت  
 الكلام النفسي اذ لما يقال انه اذا كان المتكلم مخالفا للعقل يجب صرفه عن الظاهر هناك ذلك فانه لو حمل المتكلم على  
 مرئيت كالكلام يلزم قيام الحوادث بذاته تعالى اذ لا معنى للكلام الا للمركب من الاصوات والخرق المشروطة  
 وجود البعض بانقاء البعض الآخر وحاصل الدفع انه قد ثبت الكلام النفسي الذي ليس فيه شائبة الحوادث فلا  
 لنا الى العدول عن انظار حمل المتكلم على موجب الحروف والاصوات قوله يريد به الصحة بحسب اللغة اذ قد يقال ان  
 تعالى بالاعراض بمعنى الابدان صليح واما لم يطلق عليه تعالى اذ بهما معنى الانصاف والقيام او التخيير وما يؤيدهم صلا  
 اطلاقه موقوف على اذن الشرع عند المعتزلة بخلاف المتكلم اذ قد روي بالشرع وحاصل الدفع ان المراد انه يصح وصف  
 المبادئ تعالى المستق من الاعراض المخلوقة له بحسب اللغة بان يقال الله تعالى اسود وابيض ومحمّد مجسم  
 ومخير الى غير ذلك ولا شك انه غير صحيح بحسب اللغة الا ان كان لا يصح ان يقال لمن اتقى الحجر واجد الحركة فيه  
 ما هو اى المعتزلة اذ ذلك الشخص محتمل قوله يريد عليه ان هذا لا يعني ان الربط المتبادر من قوله واذا وصف بما  
 هو من لوازم القديم بل هو الحقيقة الموجودة واذا وصف بما هو من لوازم الحداثات يراد به اللفظ المنطوقه ان  
 القرآن يطلق بالامتنان او الحقيقة والمجاز على المعنيين النفسي واللفظي فاذا وصف بما هو من لوازم القديم يراد به  
 واذا وصف بما هو من لوازم الحداثات يراد به اللفظي والمخيّل او الشكل ويرد عليه ان المقصود تحقيق حواله  
 عليه تحقيقه وهذا لا يخفى على من لا يخفى ان حواله الى اللفظ في القرآن بمعنى الكلام النفسي ووصف بكونه مكتوبا ومقررا  
 وخفوطا وسموعا باعتبار وجوده في الكتابة والعبارة والذهن وهي وصاؤه باعتبار الاموال الالهية عليه باعتبار  
 بل من قبيل الاروصاف التي جرت على غير ما هو له كما يقال زيد مكتوب ومقر ومسموع وخفوطا باعتبار وجوده في اللفظ  
 وحاصل جواب الشارح ان الوصف في هذه الاروصاف اللفظي الحوادث دون النفسي القديم واما قلنا ان اللفظ المتبادر من قوله  
 واذا وصفه انه لا يمكن توجيهه فيكون تحقيق الجواب المصداق يقال معنى قوله يراد به الحقيقة الموجودة ان المخلوق قد  
 الصورة انه موجود في الخارج من غير لحظة امر يدل عليه اذ هو من قبيل وصف الشيء بما هو له حقيقة بخلاف  
 ما اذا وصف بما هو من لوازم الحداثات اذ لا بد فيه من لحظة ما هو يدل عليه في نظر صحة الوصف في العبارة  
 الدالية والمدلولة فلهذا معنى قوله يراد به اللفظ المنطوقه يراد به حقيقة حيث لا يجمع اللفظ المنطوقه او الخلية  
 او الاشكال المنقوشة فيكون تحقيق الجواب المصداق كما لا يخفى في اللفظ المتبادر من قوله انما يراد لو كان معنى قول الشارح تحقيق  
 تحقيق جواب المصداق ليس كذلك بل هو جواب لسؤال كان بعيدا خلاف اللفظ عدل الشارح عن فقال

وتحقيقه اي تحقيق الجواب انتهى ولا يخفى عليك انه لو كان مقصداً للشارح ايراد جواب اخر فربما شبهة المعترلة فلا معنى لاي  
قوله ان الشيء وجوده في الاعدان ابل الواجب ان يقول بتحقيقه ان القران يطلق على المعنيين الكلام النفسي واللفظ  
فحيث يوصف بما هو من لوازم القديم يراد به اه والله در من فسر قوله اي تحقيق جواب المصداق لتحقيق جواب اخر تا مل  
في هذا المقام فانه من لوازم الاعدان قوله والتفصيل انما عسك اه يعني تفصيل الكلام في ان هذا جواب اخر  
جواب المصداق للبعد انما عسك ابل ان القران متصف بالادوصاف التي هي من سمات الحدوث فيكون حادثاً  
اجيب عنه نارة بان وصفه بالادوصاف المذكورة ليس حقيقة حتى يلزم حدوثه بل هو مجاز عقلي من قبيل وصف  
المدلول بصفة الدال كما يقال سمعت هذا المعنى من فلان وقرأته في بعض الكتب وكتبتة بيدي وهذا حاصل  
جواب المصداق واجيب عنه نارة اخرى بان الموصوف بهذه الادوصاف هو اللفظ وهو حادث عندنا انما القديم  
هو النفس وهو غير متصف بهذه الادوصاف والقران يطلق عليهما اما بالاشتراك او بالحقيقة في الجاز هذا  
حاصل ما قرره الشارح بقوله فحيث يوصف الا قوله وقال بعضهم اذ قال بعض من لم يجوز سماع الكلام النفسي في  
وجه تخصيصه بمعنى ليه السلام بالكلم انما سمع كلام الله تعالى من جميع الجهات على خلاف ما هو المعتاد خصوصاً  
ولا يخفى ان هذا الوجه مندرج في عبارة الشارح فان معنى قوله قسم موسى صوتاً والاعلى كلام الله تعالى بلاداً  
الملك والكتاب سواء كان من جانب واحد او من جهات كثيرة غير مكسبة للعباد على ما هو شأن سماعنا او من جميع الجهات  
وكلاهما خرق للعادة وانما قلنا عند من لم يجوز سماع الكلام النفسي لان مرجو سماعه كالشيء الشعري الغزالي فيقول  
خبره لانه سمع كلامه الذي لا يحرف ولا صوت كما يرى في انه في الجنة يذكرون وكيف هم يجوزون تعلق الروية والسماع  
بكون موجود حتى الذات والصفات قوله قيل اعتبار العلاقة اه يعني ان قوله باعتبار دلالة عليه يدل على ان اطلاق  
كلام الله على اللفظ علاقة دلالة عليه اعتبار العلاقة لشعر يكون منفكلاً لا مشتركاً في المشترك هو الذي  
يكون معناه متعدد او يحتمل شيئين المنقول مع ان المدعى ان كلام الله اسم مشترك بين كلام النفس القديم واللفظ  
الحادث ويلزم ايضا ان يكون استعمال الكلام مجازاً في المنقول عند اعني الكلام النفسي بالنسبة الى الناقل كان اللفظ المنقول  
حقيقة في المنقول المجاز في المنقول عند بالقياس الى الواضع الثاني الذي هو الناقل كما بين في محله وهذا  
باطل لانه لو كان مجازاً في النفس لصح نفيه عنه بان يقال ليس للمعنى القديم كلام الله وهو محتمل عندكم قوله  
وجوابه اه يعني ان النقل المعنى في المنقول هو المعنى الاول وتركه في المعنى القديم بلا فنية واعتبار العلاقة لا يقتضي  
ان يكون المعنى الاول محجوراً فانه يجوز ان يكون اللفظ موضوعاً لاشتراك المعنيين بينهما علاقة مع عدم النقل

لا مكان الا مكان العام والخاص وفيما نحن فيه كذلك فان اطلاق الكلام على النفس شائع فيما بينهم فيكون  
 مشتركا لا منقولا وانما قلنا بالنقل المعبر عنه بالنقل لان في الجاز ايضا نقل لكن مع عدم هي المعنى الاول قال  
 الفاضل الجليدي عليه نالهم ان البحر معتبر في النقل بل المعبر فيه على ما حققه الشارح في التهذيب هو اشتها  
 اللفظ في المعنى الثاني حيث قال النقل مسمى اللفظ فان وضع الكل في مشترك والا فان يشتر في الثاني  
 ينسب الى الناقل ولا حقيقة ومجاز انتهى قول المراد من الاشتها هو الاشتها في المعنى الثاني بحيث يكون الاول  
 مجزوا على ما فسرنا وصحبه كقولنا كان مطلقا اشتها كافيا في النقل لزم ان يكون اللفظ الذي اشتها في المعنى  
 منقول قال في التلويح ان اللفظ اذا تعدد مفهومه فان لم يتخلل بينهما نقل فهو المشترك ويتخلل فان لم يكن النقل  
 لمناسبة فترتخل فان كان المناسبة فان هي المعنى الاول والنقل والحق الاول حقيقه وفي الثاني مجاز وايضا في  
 في شرح المطالم وان كان معنى اللفظ متعدد افا ما ان يتخلل بينهما نقل ولا فان يتخلل فاما ان يكون ذلك  
 لمناسبة فان مجزوا الوضع الاول يسمى منقولاً بغيره او عرفيا او اصطلاحيا على اختلاف الناقلين وان لم يكن المعنى الاول  
 يسمى بالنسبة الى المعنى الاول حقيقة والى الثاني مجازا او كما تقوم مملوءة من هذا البيان كاحاجة الى النقل ولا يتنا  
 قال لو سلم فنقول هذا الاصل في الوجود منقول ويجوز ذلك لا يتم الجواب عن السؤال المذكور ان لزوم  
 المحال لا يكون محض صوابا بكونه منقول بل مع كونه مجازا في المعنى الاول بلين المحال ايضا كما قرر في السؤال  
 ولا خفاء في ان المجزوا عن المعنى الاصلي غير معتبر في الجاز بل عدم البحر معتبر فيه لا يقال لفظ الوضع في قول الشارح  
 ووضع لذلك مشعرا باعتبار الوضع في المعنى الثاني واعتبار الوضع بنا في كونه مجازا اذ لا وضع في الجاز لا ناقل  
 لتحقيق نوع وضع المعنى الثاني بواسطة واحدة والمناسبة بينه وبين المعنى الاول مع عدم ترك الاول لا ينافي  
 مجازا بالنسبة الى المعنى الثاني وحقيقة بالنسبة الى الاول ولفظ الكلام على تقرير الشارح كذلك فيلزم لمفسد  
 انتهى قول كون لفظ الكلام كذلك على تقرير الشارح صم اذا كان في قوة وضعه لذلك باعتبار دلالة ان اعتبار  
 لفظ الكلام لتلك اللفظ لا في اللفظ والادالية والمدلولية ولا شك انه وضع شخص لكون كل من الموضوع و  
 الموضوع له معينا وهو غير متحقق في الجاز ولا ليميق فرقي بينه وبين الحقيقة بل المتحقق في الوضع النوعي  
 ان الوضع وضع مثلا ان يجوز اطلاق لفظ الدال على المدلول الكل على الجزء واللازم على الملزوم واذا وجد  
 القران يرتدك الى ذلك تتبع كتب المعاني والاصول قال الفاضل المحقق والح ان اعتبار العلاقة بيقظة كونه منقول  
 مشتركا على ما هو المشهور في التلويح لما تعدد اطلاقه على الناقل بل اعتبار العلاقة او لا اعتبار الامر المظهر



العلاقة وعدمها فجعلوا الاول منقولاً والثاني منقولاً فلزم عنى المترشح عدم العلاقة وفي المنقول وجود  
العلاقة انتهى كلامه اقول ادعاء ان اقتضاء العلاقة كونه منقولاً مشهوراً افتراء محض ليس في الكتب  
شائبة من ذلك وما نقل من التلويح انما يدل على ان وجود العلاقة معتبر في المنقول وعدمه معتبر في المنقول  
اما ان وجوده لستلزم كونه منقولاً فلا كيف ولو كان محجور العلاقة كافياً في النقل لزم ان يكون اللفظ المستعمل  
في المعنى المجاز منقولاً لا محقق العلاقة فيه كما ينبغي تأمل في هذا المقام فانه قد خطف فيه ولو ان فهم قوله وقد يجازيان  
اعتبار العلاقة اذ اى قبحا بعبارة عن ارض المذكور بار تاجن الغرض الثاني معتبر في المنقول على ما هو مقتضى النقل  
ومع هذا اعتباراً لا يقتضيه ان يكون الوضع الثاني متأخر عن وضع الاول حتى يكون لفظ الكلام مجازاً في اللفظ  
يجوز ان يعتبر الوضع العلاقة بين المعنيين بعضهم هما مع اللفظ واحداً فيكون مشتركاً لا منقولاً كما لا يخفى قوله في  
ثبات عدم ترتب الوضع اى في الجواب المذكور نظر المبحر صلياً كان ما نال الثبوت لا اشتراك الذي عا  
الشاعر بقوله ان كلام الله اسم مستر لانه كان المجيب لقوله وقد يجاب مستنبطاً لا مشتركاً فلا بد له من  
ثبات عدم ترتب الوضع الثاني غير متأخر عن الوضع الاول لكرائيات ذلك مشكل ودونه خوط القائل  
ولا ضرورة في التزامه لوجود الجواب لا كالتكليف وبما حذرنا لك اندفع ما قال الفاضل المحشي المجيب ما لم يعمد  
لحق الاشتراك في كيفية الجواز ولا حاجة الى التزام اثباته تأمل قوله يرد عليه ان كلامه اى ان اراد بقوله  
اسم اللفظ والمعنى انه اسم لذلك الشخص القائل بذلك تعالى يلزم ان لا يكون ما قرأناه بل ما انزل على  
النبي صلى الله عليه وسلم كذا ما ضرورة انه ليس للشخص فأما اعتراض الشخص المحل وهو انه للفظ بان ما انقرا هو القرآن  
على النبي صلى الله عليه وسلم باقتضاه حتى يكفر منكر كونه كلامه ثم والارادة به انه اسم لنوع القائل بذلك  
اعني الالفاظ المخصوصة مع قطع النظر عن خصوصية المحل يلزم ان يكون اطلاقه على الشخص القائل بذلك  
من حيث خصوصية وشخصية مجازاً لكونه استعمالاً لللفظ في غير ما وضع له اذ لم يوضع اللفظ لذلك الشخص  
مخصوصاً فيصح نفي كلام الله عن الشخص القائل بذلك حقيقة كما يصح ان يقال زيد ليس باسم وهو لم يجل  
وانما يتبدل مخصوصه لا اطلاق العام على الخاص لا بخصوصه بل باعتبار عمومته وكونه فرداً من افراد حقيقة لانه  
استعمال اللفظ في ما وضع له على ما بين في شرح التخصيص فيجب كونه ان اراد بوجه اللفظ في قصد الجمع عليه ضرورة لم  
لا يصح سلب النوع عن فرد وان اراد انه يعم فكون لفظ القرآن موضعاً باياً انه مخصوص والملازمة مستلزمة  
وبطلان اللزوم ثم اراد انه مصنوع بالوضع العام لكل واحد من الجنات المتخصصات القائمة بذاته وتسمى

كلامه تعالى بالحدوث حقيقة لحدوث الخبريات القائمة بذوات القراءة ضرورة وجودها فيها بعد ما لم تكن و  
 حدوث محالها ايضا مع انه لا نقول بحدوثه اصلا بل نقول ان كل واحد من اللفظ والمعنى الموصوف لفظ القرآن لا قدم  
 حيث قال القرآن اسم للفظ والمعنى وهو قديم اما الحدوث للقراءة العارضة له ولا شك انه على هذا التقدير يلزم ان  
 يكون اللفظ المذكور لفظ القرآن له حادثا ضرورة ان الالفاظ القائمة باذنه ان القراءة حادثة سواء اعتبرت  
 مع الترتيب او بدونها نعم انهم اثم الله للالفاظ القائمة بذاته تعالى وبهذا يظهر فساد ما قاله الغاضل الخليلي من انه  
 لا استحالة في وصف نوع كلام الله تعالى بالحدوث وان له افراد متعددة لبعض اقدية وهو الشخص القائم  
 بذاته بعضها حادث وهو الاشخاص القائمة بذواتها وقادراتها ولا اشكال في ذلك على هذه الاشخاص  
 على هذا التقدير ليست افراد الله بل المعنى التي وضعت لكل واحد منها بالوضع العام قوله ولا يخص الا بالجعل اى كل  
 عن هذا الدعوى ان جعل لفظ الكلام مشترك بين الشخص القائم بذاته تعالى وبين النوع فم لا يكون اطلاقا على  
 الشخص مخصوص مجازا ولا يكون كلامه تعالى متصفا بالحدوث لعدم حدوث النوع ضرورة تحققة في ضم الفرد القائم  
 القائم بذاته تعالى اذ لا بد ان الحوادث الخبريات المتشخصة بتخصص الحال الحادثة نقل عنه بل لا محالة عن الالفاظ  
 يجعل مشتركين في ذلك النوع والفرد بين الخاصين والالزام ان يكون النظم الموقوف المعجز المانزل على النبي عليه السلام  
 كلام الله تعالى مجازا وليس كذلك كما عرفت وفيه انه بقى لزوم ان يكون اطلاق الكلام على ما يقرأه كل واحد من  
 مخصوص مجازا ايضا فقيده وذلك بطبائع الجماع وايضا يلزم ان يوصف كلام الله تعالى بالحدوث حقيقة  
 بحدوث النظم المانزل على النبي عليه السلام قال بعض الفضلاء فلما اخترنا الشق الاول وما يقرأه كل واحد منا كان  
 بالذات هو ما يقدم بذاته تعالى وان كان يغايره باعتبار علو قرآنه وفيه تامل قوله يشكل الفرق بقيامه وكذلك  
 يلزم ان يكون الترتيب مع الله تعالى ضرورة ان هذا البلاغة على ما تقتضيه ترتب الاجزاء من التقديم والتأخير واجب  
 بان عرصة الترتيب مطلقا بل الترتيب الزماني الذي يقتضي وجود بعض الحروف عدم الآخر كيف وان  
 الحروف بدون الهيئة والترتيب الوضعي لا تكون كلمات ولا الكلمات كلاما في وجود الالفاظ للترتبة وصفها وان  
 كان مستحيلا في حقا بطريق جرى العادة لعدم مساعاة الآلات لكنه ليس كذلك في حقه تعالى بل وجودها  
 مجمعة من لوازمه انه تعالى ليس صنائع الاجتماع من مقتضيات ذاتها وفي بحث اذ القول بالترتيب الوضعي بين  
 الحروف القائمة بذاته تعالى غير معقول لانه انما يتصور في الجسديات ووجوه المجردات والالزام انقسامها الى  
 ان الصور القائمة بالانفس ذاتها لئلا يفسد ترتيب وضعي وقد يقال في الجواب ان انتفاء الترتيب الزماني

والرضى فيستلزم انتفاء الفرق مطلقاً حتى يلزم عدم الفرق الجوار ان يكون هذا ترتيباً بلفظ يتحقق بالفرق  
وعدم الشعور بالانفصال في وجوده في نفس الامر اقول يرد على الجوابين انه يلزم ان يكون الكلام المنزلة على الصيغ  
عليه السلام وصانقاً كما في كلام الله لان الكلام على هذا هو اللفاظ القائمة بذاته تعالى بالترتيب الوضوي  
او بالترتيب الذي لا شعور به وهو غير متحقق فينا اذ لا ترتيب هذا سوى الترتيب الزماني وقيل في الجوار ان  
ذلك لا يذهب عن عدم الفرق مطلقاً فان حاصل تحقيقه ان كلام الله صفة حقيقية بسيطة كسائر صفاته  
الكاملة وانما القلة والتأخير بحسب العلاقات والاعتبارات فلا يرد عليه ذكر قول فيبحث اذ لا شعور في عباراته  
بان كلامه صفة حقيقية بسيطة وكيف تكون اللفاظ القائمة بذاته تعالى راجعة الى صفة حقيقية بسيطة كما لا  
ولا يتصور صحة قوله انه يرد به اي لم يرد بالخراج المعنى الاضافي للذي هو تعلق بين المخبر والمخرج اذ لا شعور  
لكونه صفة لازمية اذ هو نسبة بينهما لا يتحقق الا بتحققه فيكون حادثاً للثبوت لمخبر بل مراد الصفة الحقيقية  
التي هي مبدأ لهذه الاضافة وعلتها وكذا في سائر العبارات من اليجاد والاحداث والابداع والاختراع  
والاحياء والامانة والخلق والتخليق والترقيق الى غير ذلك في انه ليس المراد معانيها التي هي الاضافات بل مبدأ  
قوله يرد عليه ان يجوز ان يعني لانه لو كان التكوين حادثاً يلزم ان يكون الصانع محلاً للحوادث انما يلزم  
لو كانت قائمة بذاته تعالى لا يجوز ان يقوم بغيره تعالى كما ذهب ابو الهزبل من ان تكوين كل جسم قائم به فان  
رد هذا المنع ودفعه لما سيجيء في الوجه الرابع من انه يلزم ان يكون كل جسم مكوناً لنفسه اذ لا معنى للمكون  
الا من قبله التكوين المتحد بالذيلان اعني الاول والرابع وهو ظوقه وجوابه انه حاصله ان اتمام هذا الدليل  
واندفاع المنع المذكور مبني على امتناع قيام صفة الشيء بغيره بخلاف الوجه الرابع فان لم يلتفت فيه الى هذه  
المقدّمات فاندفع المنع المذكور ولم يتجدد الدليلان قوله يرد عليه انه حاصله ان اراد بالجوار الجوار الشرعي فالملادة  
ممنوعة لا الجوار الشرعي موقوف على عدم ايها ما لا يليق بكبريائه كما هو رأي المعتزلة والنفاضة وعلى ذلك الشارع  
كما هو رأي اصحاب ولا يذهب موقوفه ان في مشتقات الاعراض المقدورة له تعالى وان اراد الجوار العقلي  
فالملادة مسلمة لكن بطلان اللازم من ابدل اثباته من دليل ويكفي الجواب ان المراد الجوار الحسبي اللغة على ما ذكره  
الحسبي فيما سبق ولا شك انه لا يصح اطلاق الاسود لغة على القادر على السواد فانه يقال للرجل الذي يصدق على  
صبغ السواد والخمر انه اسود واحمر مع انه يصدق عليه انه قادر على صبغهما اقول لا يرد عليه مشبهه اعمى  
ان لا يرد انه لو كان التكوين حادثاً كان اماماً ما كان ثابتاً بغيره اورد من التكوين لم يجوز ان يكون ثابتاً بغيره

ذلك التكوين فلا يلزم التسلسل ولا وجودي بالتركيب ويرد عليه انه لا معنى لكونه كذا  
 معنى لكونه بالشيء غير الشئ واجيب بان المبدأ يكون التكوين عينه ان لم يكن في الخارج ان البكر او التكوين  
 وما ذكره فامر بصحة العقل وليس له مخبر في الخارج مما نازعه بحسب الوجود الخارج فلا يحتاج الى تكوين  
 آخر كما يجب ان يكون التكوين نفسه بحسب المذهب حتى يرد كذا التاثير غير الشئ وهذا هو المبدأ بقوله وقد  
 شيا ما له وما عليه قد شرنا ان ما ينفقه وما ينفقه قوله ويمكن ان يقال نفس التكوين لا معنى لانها لم تكن  
 التكوين في ذاتها لا يحتاج الى تكوين اخر او حدث بغير التكوين لانه لا يجوز ان يكون نفس التكوين من حيث انصاف  
 التكوين في ذاته وقيامه نعم متعلقا ولا بوجود نفسه ثم بوجوب سائر المحدثات ولم يستحالة في سبق ذات الشئ  
 مع قطع النظر عن الوجوب على وجه سبق ذاتها وان كان مقارنا له بالزمان فاراد وجود الصفات والاعراض  
 انما هي قيامها بالحقا على ما قالوا من المحل مقومها وان وجودها في نفسها هو وجودها في الموضوع ولهذا  
 عينه لا نقال عنها فيكون الصفات مرجح قيامها بالواجب مقدما بالذات على وجودها وان كانت مكان  
 له في الزمان فيجوز ان يكون التكوين من حيث قيامه بذات الواجب تعالى متعلقا بوجود نفسه مقدما على الذات  
 له بالزمان ولا يستحالة في ذلك كما لا يخفى قال المحقق الموقن انه اذا كان متعلق التكوين وجوده يكون المبكر هو التكوين  
 فان كان الوجود مكونا يكون الوجود وهو نفس التكوين ايضا مكونا ومتعلقا للتكوين. فالتكوين المتعلق بنفس التكوين  
 ان كاعينه يلزم سبق الشئ على نفسه وهو محتمل ايضا لو كان وجود التكوين متعلقا بنفسه يكون وجوده  
 فيكون واجبا وهو من اول قيامه بذات الباري تعالى انتهى كلامه ولا يخفى عليك انه كلامه منشأه قلة التقديم  
 وسؤا لهم فاللزام هو ان يكون التكوين القائل بذات الباري بحسب الذات مقدما على وجوده  
 تقدما ذاتيا وهو لا يستلزم تقدم الشئ على نفسه لا المقدم هو نفس التكوين في المؤخر هو التكوين من حيث  
 الوجود وكل اللزوم اقتضاء التكوين بشرط قيامه بالواجب من خلقه ذاته فيه لوجوده وهو لا يستلزم كونه  
 واجبا لذاته والاشهاد بالاثبات الصانع تامل فانه كلامه لا شبهة فيه نعم يرد عليه انه انما يتم لو تم اقيام الشئ  
 مقدم على وجوده بالذات وعلى ذلك السبيل قد سطر عليه في شرحه للموقف وقال انه ليس الشئ اذ يصح  
 ان يقال الحمد المسود في نفسه فقام بالجسم والمفاضل المحشى هذا بحسب اللزوم الذي يظهر جوابه ما قرنا لك باختار الشئ  
 الثاني تامل فامل فلا نصير مخافة الاحتياط فان قيل اذا كان التكوين قائما بذاته ثم يكون قدما لا متعلقا قيام  
 الحوادث بذاته تعالى هذا للنع لا يضر قلته هذا مجموع الى الدليل الاول ولا شك في تمامية انما الكلام في تمامية

الدليل الثالث هذا غاية تنقية الكلام وحده به بعون الملأ القوله فاحفظه فانه يعطى في موضع شئ  
 مثل الدليل الذي اورد في قدم الارادة والقدره بانها لو وجدت افا ما با راحة قدرة اخبر  
 التسلسل او بدونها فيلزم الاحتياج لا يخفى جريان المنع المذكور تامل قوله كانه اراد ما علة يعني اراد  
 الادلة الثلاثة سوى الدليل الثاني فيكون الكلام على الحقيقة او امر المحقق على الكثرة على الاقل فيكون الكلام  
 المجازي بناء على الثاني فلا بد ان يكون له صفة حقيقة بل امر اعتباريا لا يلزم قيام الحوادث بل انه قد بقيام التجرد  
 وهو جائز لكونه قبل كل شئ وبعدة ولا التسلسل لاستثناء الحادث عن التكوين لان الملزوم فرع كونه حادثا وموجودا  
 كونه موجودا وما عدم ابتداء الدليل الثاني فاستثناء لزوم الكذب والمجان في خبره بعدة ولا خصاصة لكونه  
 بل العلم بالحادث المتجرد لا يخفى وقال البعض الاقل اصل النظر الدليل الثاني ايضا مني على كونه صفة حقيقة اذ لو كان  
 من الاضافات انما يقال انما بعدة المجاز لعدم الحقيقة اذ لو حمل على الحقيقة لزم اما اقدم الملوك انما  
 تحقق الاضافة بدراجه المتضاهية ولا امر محال قوله ويخطر بالبال التكوين هو المعنى الذي  
 يخصه بالبال التكوين معناه القدره والارادة لا نأخذ بالضرورة في الفاعل عند تصور هذه الحقيقة معني  
 يتنازع عن الفاعل ويرتبط بتوسطه بالمفعول بحيث يصح ان يقال اهلنا فاعل وذلك مفعول ولا شك  
 ان هذا المعنى يتحقق في ذاته وان لم يوجد المفعول فلا يكون عينه مثلا بحيث في الضارب حين تصوره بحسنة  
 ضاربا معنى به يتنازع عن الضارب ويرتبط بتوسطه بالضرب بحيث يصح ان يقال ان الضرب اثره وان  
 منه الضرب فلا يكون ذلك المعنى عن الضرب الذي هو اثره وهو معناه القدره والارادة ايضا لان هذا  
 متحقق في الفاعل على الموجب عند الحكماء بالنسبة الى اثاره الصادرة عنه بطريق الاحتياج مع عدم القدره والارادة  
 بل نقول ذلك المعنى يتحقق في ذات الواجب تعالى بالنسبة الى الصفات الصادرة عنه بطريق الاحتياج بالقدره والارادة  
 فيكون مقدر عليها بالذات فكيف لا يكون صفة مغايرة لها وبما ذكرنا اننا لم نناقش المدقق ما في هذا  
 الكلام اعترافا بان صفاته تعالى موجودة باحتيار وهذا مشكل كما سيما في القدره والارادة بل في العلم  
 ايضا لانه انما يلزم ذلك لو كان استنادها اليه بتوسط القدره والارادة وليس كذلك بل الى الذات  
 المتصف بالتكوين ولا يجاد بطريق الاحتياج لا مشكالا في هذا مما اتفق عليه المتأخرون واستحسنوه  
 فان قيل اذا كان ذلك المعنى موجودا في الواجب بالنسبة الى القدره والارادة بل الى سائر الصفات يكون  
 بالنسبة الى نفسه ايضا فيحتاج الى معنى آخر يرتبط به ويتنازع عن غيره فيفسد ويلزم تحقق الفاعل

بدون ذلك المعنى قلت ذلك المعنى صادر عنه تعالى بتوسط نفس ذلك المعنى ولا يحتاج الى معنى اخر كما في الخامسة  
السابقة فتأمل نقل عنه واما انه موجود ام لا فهو بحث اخر على ان طريق وجود سائر الصفات ان يستقام <sup>بمعدل</sup>  
الى انه موجود ايضا انتهى كلامه يعني المقصود هنا هو اثبات المعنى المغاير لسائر الصفات واما انه  
موجود وانه امر اختياري يعتبره العقل من نسبة الفاعل الى المفعول وليس في الخارج امر ان الله عليهما <sup>لمبحث</sup>  
اخر على انه لو لم طريق اثبات وجود للصفات وزيادتها من ان تعالى عالم وقادر ومريد كما معنى لها الا من  
الصفات بالعلم والقدرة والارادة او صل ذلك الطريق بعينه الى اثبات وجود التكوين <sup>بواسطة</sup> على الذات بان يقال  
انه تعالى خالق كل شيء ولا معنى للخالق الا من انصف بالخلق فلا بد ان يكون امرا موجودا ان الله على ذاته تعالى كسائر  
الصفات وبما ذكرنا اندفع ما قيل ان الامتياز والارتباط نفس الذات وعلى تقدير التسليم كونه امرا ان الله على  
الذات كسائر القدرة والارادة يجوز ان يكون امرا اعتباريا ودعوى وجوب كون مابه الامتياز والارتباط امرا  
خارجا غير مسموع ماله قيم عليه برهنا وشبهادة الوجدان في مثال هذه المباحث غير معقول ووجه الاندفاع  
ظ لا سيرة عليه قوله او لكونه ان يعيى تكونية لكل جزء من اجزاء العالم قديم والمكون حادث لكونه يتعلق بالجزء  
بوجوده في وقت مخصوص فيتوقف على وجود ذلك الوقت فيكون حادثا ثم لا يتعلق التكوين بوجوده في كل  
في وقت كوا الشمس في الاسد فيتوقف على تحقق ذلك الوقت فيكون حادثا وان كان التكوين متعلقا بالزمان  
قوله وهذا هو الانسب بالمتن لا يظهر وجه الانسبية فانه يحتمل ان يكون معنى عبارة المصنف تكونية الذي يتعلق  
بالعالم وبكل جزء من اجزائه في وقت وجوده فيكون اشارة الى ان تعلقا حادثا على حسب تجدد الاوقات <sup>بمحتمل</sup>  
الكون معناه هو تكونية الكائنات في الازل بوجود العالم وبكل جزء من اجزائه في وقت وجوده فيكون تعلقا  
قديم ويكون حدوث المكونات مجردة في اوقات وجودها اللهم الا ان يقال ان انظر الى احتمال الاول ان  
يقول هو تكونية للعالم ولكل جزء من اجزائه عند تعلقه بفعدم تفرغه للتعلق وتفرغه الوقت يرجح الاحتمال  
الثاني قوله وحاصله منه الملازمة اي لا انه وقدم التكوين فلم المكونات كيف القول يتعلق وجود المكونات  
بالتكوين قول مجرد ثم اذا القديم ماله يتعلق بوجهه بما يجد شيئا اخر وما قاله الفاضل المحسني من انه لا يتصور  
منه الملازمة فان التكوين نسبة تناظر بين المكون عند القائلين بحدوث التكوين كما ان الضرب متأخرة عن المضروب  
فلو كان التكوين قدما يلزم قدم المكون لا يقدمه النسبة يستلزم قدم المنتسب اليه ان قدم الضرب يستلزم قدم  
المضروب فهو خط محض اذ لا معنى لتأخر التكوين عن المكون كيف في الشاهد <sup>محقق</sup> فيما بعد على ان هذا القائلين يكون التكوين



إضافة الله عبارة عن بقاء القدم على فخر الحرادة بوجود المقدار في وقت وجوده ولا شك في أن  
 التعلق مقدم على وجود المقدار ولهذا دللنا في الجواب عن من نسبهم التكوين بالضرر وهو ليس في فخره كونه مقبيل  
 الاضافات لا في نفسه متاخر عن التكون مثل الضرب عن المضروب على ما صرح به بعض الأفاضل في قولهم وما  
 استدلوا القائلون بقاء قوله وقد يتوهم أن قوله وما قبله ليس جوابا عن السؤال الثاني بل اعتراض على قوله  
 ان يعلق فاما ان يستلزمه وحاصله ان ترديد التعلق بين استلزام القدم والحادث فليس غير محتمل لان بقاء وجود  
 شيء لا يفتقر الى احتياج الاول الى الثاني في الوجود فيستلزم الحدوث البتة اذ لا معنى للحادث الا كحقيقته  
 في الغير في الوجود قوله وليس شيء الا يعني ما يتوهم في توجيه ما يقال ليس شيء اذا امتثال هذا الترديد شالعة في  
 الوفاء في التبع والوجود والعرضه توسيع الدائرة ولحاطة الاحتمالات العقلية بحيث لا يبقى للحضم مجال للتكلم  
 الا ترى انه قد ردوا المطرود وجود العالم بين التعلق بذاته او بصفة من صفاته وبين عدم التعلق به <sup>لا يمكن</sup> <sup>لا يمكن</sup>  
 اذ لا يمكن ترجيح احد طرفي الممكن بلا مرجح وقد سلم المعترض ايضا صحة هذا الترديد حيث لم يعترض عليه تأمل  
 قوله على انه يجوز ان يكون الجواب الا يعني يجوز ان يكون الجواب الزاميا لا سكتا للحضم ويكون الترديد مبنيا على  
 ما هو مسلم عنده وان كانت فاسدة في نفس الراه فان الحضم القائل بمحدث التكوين يقول ان الاحتياج لا يستلزم  
 بل قد يكون الشيء مع احتياجه قبل ما يحدث قال لو قدم التكوين لزوم قدم المذكورات مع احتياجها الى التكوين قال  
 الفاضل الحشمي في توجيه العداوة اي يكون الجواب الذي فيه لترديد المذكور جوابا الزاميا فلا يلزم ان يكون الترديد  
 قبيحا فان الجحيم ان يدل على جميع الاحتمالات العقلية الباطلة حتى يحصل الالتزام انتهى كلامه ولا يخفى عليه  
 فساد هذا التوجيه اذ هو عين ما ذكر بقوله وليس شيء لشعور نظائره توسيع الدائرة فلا معنى للعداوة  
 قوله ومن اجل البراهين اي معنى من اجل البراهين بالحادث ما يكون مسبوقا بالعدم ومخرجا من العدم الى  
 الوجود بالقدر خلاف يقال التخصيص على كل جزء من اجزاء العالم اشارة الى ان من رجع قدم العالم بعض  
 اجزائه كالهيكل والصوره لانه اذا كان معنى الحادث ما ذكره يكون معنى التكوين كذلك نفس الحدثان كخروج  
 الوجود فيكون رد اعلى نعم ان بعض اجزائه غير مخرجة من العدم بخلاف ما اذا كان معناه الاحتياج الى الغير  
 في الوجود فانه يكون معنى التكوين الاحتياج الى الغير في الوجود فلا يحصل الرد على ذلك الزاعم لانه ايضا يقول  
 بالحادث بهما المعنى فخرنا ذلك انه قد ما قال بعض الافاضل ان الحادث عند ما يوجد بديا  
 لا يوجد ايضا في التكوين الى كل جزء من اجزاء العالم رد اعلى نعم قد مر شيء من اجزائه ما لم يقبض

ان اضافة التكوين يوجب المحذور بمعنى ثبوت البداية للوجود وجه الارتفاع وظرفه الى البعض  
قوله ومعهذا بقوله اى من اثبات اختيار الصانع كذلك لا يخفى انه يابى عنه قول الشارح فيما بعد كما  
فهم انما يقولون يقبل منها بمعنى عدم المسبقية كما يخفى على الافهام قوله جعله بعضهم متبعا للجواب يعنى ان الشارح  
جعل قوله هو غير المذكور كلاما مستقلا بيا بالمسئلة التى اختلف فيها الماتريدية الشيعية حيث ذهب الماتريدية الى انه  
غير المذكور والا شيعية الى انه عينه وهو العز على ما يقابل العي بحسب المفهوم لان الدكال للمقابلة في اثبات هذا المطلب  
انما تثبت المقابلة بحسب المفهوم كما التحق وجعل بعض الشارح هذا الكلام من متبعا لجواب الشبهة التى اوردتها  
القائلون بمحذور التكوين وحمل العز المذكور فيه على العز المصطلح وهو ما يمكن انفكاك التكوين والوجود والخي  
وقال في نفس الجواب انه لا يلزم من قدم التكوين قدم المكون لان تكونية للعالم ولكل جزء من اجزائه  
يتعلق في وقت وجوده وهو غير المكون عندنا صحة الانفكاك بينهما من الجانبين لان التكوين ثابت في الكمال  
بدون المكون ضرورة المتعلقة بالمكونات فيما لا يزال وقت وجودها وكذا المكون صفيك عنه في الحيز فلا  
يكون العكس اضافة كالضرب حتى يلزم ما ذكرنا بصفة حقيقية ذات اضافة والى اى وان كان اضافة لم يكن غير  
الامتناع انفكاك غير كونه اضافة على المكون ضرورة النسبة لا يتحقق بدو المنفصلين قوله ليس شىء اى ما  
حصله بعض الشارح ليس شىء لان صحة الانفكاك من جانب التكوين غير مسلمة عند الخصم لان التكوين عندنا  
لا يقتضي صحة الانفكاك في جانب المكون لا يفيد اثبات كونه صفة حقيقية حتى يلزم قدم المكونات  
لانها موجودة حال كونه اضافة فان المكون جال بقاءه موجود بدون التكوين فلا يتم الجواب عن الشبهة  
المذكورة ومحذور البال ان الجواب للمذكور غير موقوف على ان يكون صحة الانفكاك في جانب التكوين مسلمة عند  
القائل بخبرته لا الشبهة المذكورة كانت واردة على مذهب القائلين بقدم التكوين فيكفيها الجواب علمهم  
كيف حصل الجواب منهم للمدلة اى كونه انه يلزم من التكوين قدم المكونات لان التكوين غير المكون  
عندنا صحة الانفكاك بينهما عندنا فلا يكون اضافة كالضرب ولا شك انه لا معنى له لا يقال  
انا لانه صحة الانفكاك بينهما يدل على ما قلنا نقييد المص قوله وهو غير المكون بقوله سندنا دلاله لا  
يشوبها رية على انه لو كان صحة الجواب موقوفة على تسليم الخصم لا يتم الجواب المذكور ولقبوه وهو تكونية  
للعالم ولكل جزء من اجزائه لوقت وجوده ايضا لان الخصم لا يسلم كون التكوين صفة متعلقة بالمكونات في وقت  
وجودها بل عند نفس التعلق قوله على ان عدم الغيرية لا يكفيهم الخ منهم للمدلة التى ذكرها ذلك البعض

والأما أن غير المجيء لأنه لو كان إضافة لم يكن غير إلا أن كونه إضافة إنما يستلزم اللزوم وعدم الـ  
 تفكك من جانب واحد وهو لا يستلزم عدم الغيرية إذ لا يكفي في اللزوم من جانب واحد كالعرض  
 الجزئي مع المحل الجزئي والصفة المحدثة مع الذات فإن اللزوم من جانب العرض والصفة متحققة معهما <sup>صاحبها</sup>  
 للمحل والذات ولا يخفى أن هذا المنع لا يضر إذ يكفي في الجواب أن يقال وهو غير الصحة إلا تفكك بينهما من الجانبين <sup>عند</sup>  
 فلا يكون إضافة عندنا كالضرب لا ممتنع تفككه من غير المكون من غير كونه في الغيرية في البدن قوله والصفة  
 المحدثة مع الذات لا بد من الصفات المحدثة لذاته نعم من كونه قبل شيء وبعد خالفاً لرافعاً ومحيياً وميتاً  
 المعجز لأن الإضافات لا يرد ما قاله الفاضل المحلي الصفات المحدثة داخله في العرض فذكرها مستنداً قال  
 شرح المواقف الصفات ما هي غير الذات كصفات الأفعال من كونه خالفاً ورافعاً ونحوهما قوله قيل عليه التكوين  
 أه قائله من جعل قوله وهو غير المكون من تسمية الجواب بإيجاز على توجيه الشارح وحاصله أن الدليل لا يثبت كذلك  
 لأن كلاً أثبات مغايرة التكوين الذي هو مبدأ الفعل للمكون على ما يدل عليه عندنا فالتكوين عندنا <sup>عندنا</sup>  
 ويرد عليه مبدأ الفعل والذات جعلت الزلية واللازم من الدليل هو تغاير الفعل الذي يوافقه للمفعول قوله وسواء  
 لم يكن غيراً لا يعني لو سلم التكوين بنفس الفعل كما مبداً فلا يكون غيراً لا ممتنع تفككه مع المكون ضرورة عدم  
 تحقق الإضافة بدون الإضافتين ولو سلم غيرية بالمفعول يلزم أن يكون مغايراً للمفعول أيضاً لا أن تفكك من جانب  
 واحد أعني من جانب الفاعل متحقق هنا أيضاً فيلزم أن يكون الصفة غير الذات وهو مخالف لما تقر عندنا  
 من الصفات ليست غير الذات ولا يخفى عليك التسليم غير وارد على الشارح إذ المحل الغيري على المصطلح  
 على ما يقال العين بحسب المفهوم كما يفهم عنه الدلائل الواردة في أثبات الغيرية وقوله وهذا كله تنبيه على كون الود <sup>حسبها</sup>  
 إيراداً على التقدير أن يكون قوله وهو غير المكون من تسمية الجواب المحل الغيري على المصطلح على ما قاله المحقق المدقّق  
 بشئ كان هذا الدليل أعني قوله لا الفعل يغاير المفعول من الشارح وهو لم يجعل قوله وهو غير المكون من تسمية الجواب  
 والمحل الغيري على المصطلح قوله وجواب الكلام أه يعني أن هذا الاستدلال مبني على من هذا الجفم القائل  
 بالتكوين غير المكون وإنه إضافة الغرض من الزمان فحصل التكوين غير المكون لأن التكوين على ما ثبت  
 غير الفعل والفعل مغاير للمفعول بالضرورة قوله ويمكن أن يراد أه أي يمكن أن يقال في دفع الـ <sup>عندنا</sup>  
 بالفعل والفعل مبداً أه ما حقيقة عرفية فإن الفعل والخلق والخلق والاختراع والاحتداد والتكوين هي <sup>عندنا</sup>  
 الأضداد في الماد في اصطلاحهم مبداً على ما مر وأما محال المذكر اللازم وإرادة المنزوم ويكرر قوله كالحصن <sup>تقدير</sup>

صاحبها

حتى يقال الضرب ليس مبدأ الفعل بل نفس الفعل فلا يكون موافقا للتمثل له قوله وقد عرفت انه نقل هذا الجواب  
 من المحقق صبي على تقدير تسليم ان يكون المراد بالغير المصطلح نقل عنه فان قوله ليس بشئ لان صحة الانفكاك اوجب  
 صريح عن التسليم الاول وفي قوله والصفة المحدثه مع الذات إشارة الى الجواب عن التسليم الثاني يعني الفعل  
 بمعنى الاضافة تحادث ولا محذور في مغايرة الصفة المحدثه مع الذات انتهى كلامه والظاهر ان يقول فان  
 قوله على ان عدم الغيرية لا يفيقه اللزوم من جانب واحد جواب صريح عن التسليم الاول ان يراد بقوله حادثة  
 متجددة لان الفعل بمعنى الاضافة امر اعتباري لا وجود له في الخارج وكذا في الصفة المحدثه لذاته تعالى الا ان لم  
 كونه محلا للمحادثات بل للصفات متجددة لكونه قبل كل شئ وبعد جميعا ممتدا وراثقا وخالقا والى غير ذلك من  
 الاضافات الاعتبارية قوله اذا احتجنا له اليه يعني ان احتياجه المكون الى الصانع انما هو في التكوين والاحتياج  
 فان كان الاحتياج عين ذاته يكون المكون محتاجا في وجوده الى ذاته اذا احتاج الى موجد غيره يكون  
 الاحتياج اضافة لذلك الغير فلا يكون عين المكون وهذا خلف فيكون مستغنيا عنه وقد يما لا نقضاء ذاته وجوده  
 قبل تفسير التكوين بالاحتياج اشارة الى المراد بالتكوين الاضافة لا مبدءا لها فيكون هذا الكلام المرعيا ايضا  
 قوله القدم الملقب لا يعني الاقدم اما هو من المقدم اللغوي وهو معنى الزمان الطويل المبعثر بالفارسية  
 به ليس بوجد فالمعنى انه ادوم من العالم واسبق منه بالزمان بمعنى انه مضى عليه زمان طويل لم يضر على العالمة وروية ايجاد  
 وهذا على تقدير ان لا يلاحظ لزوم قدم العالم واصا من القدم الاصطلاحية بمعنى عدم سبق القدم والمعنى اقوى  
 قداما واولى من العالم وهذا على تقدير ان لا يلاحظ لزوم قدم العالم فالتمكين اذا كان بنفسه يكون قديما الا انه  
 يكون قديما لولج كانه قديم بالساوون كان موجوده به فلا بد ان يلاحظ المكون بعينه ان كونه عين التكوين في حكم النفس  
 بكونه قديما حتى لو عقل عو هذه الملاحظة ان يحكم العقل اقدمه بخلاف الواجب ان اذا انه عليه مقتضية لوجوده  
 فلا حاجتي في الحكم بقدمه الى ملاحظة ذاته بعنوان امر اخر لو عقل عنه يحكم بقدمه فيكون الواجب اسندا اقوى  
 قديما عند العقل وهذا على طبق ما قال الحكماء ان الوجود الذي وجوده عينة اقوى موجود به من الوجود الذي وجوده  
 مقتضى ذاته اذا كان يخلو عن الوجود في الاول بخلاف الثاني وان كان المخلو عن الوجود فيها محالا في الخارج  
 فتدبر ولا تلتفت الى ما قال الفاضل المحشي من ان كون الواجب اقوى قدما محل محقق قوله وذلك  
 حكم بعين كون نظام العالم على الوجه الادنى والا صليح ليدل على وجه كون صانعها دارا محققا حكم مدعو  
 الامكان من المصور فانه اذا كان متجاليا ليس على الوجه الاصل بل على الوجه المتعين الذي هو وجه وراءه هذا لكن هو يفتقر

في محل المناقشة خصوصاً اذا دعي الخضم ان مبدأ ما كان كاملاً من جميع الوجوه يكون اثره ايضاً على الوجه  
الكل غير مسموع لانه لا بد له من دليل قوله نعم يمكن المناقشة باحتمال الواسطة بان يقال نظام العلم على الوجه  
المذكور انما يدل على كون موثوقه علماً قادراً على اختبار اوله بقبول ان يكون الوجه كذلك انما يجوز ان يكون اثره في الموثوق  
وسطاً محتملاً لاصلاحه عن الواجب بطريق الاحتجاب والحوار بانها سوى الله حادث فلا يمكن استثناء الكا  
بطريق الاحتجاب غير تام لانه معنى على اثبات حدوث جميع ما سوى الله وهو لم يشب بعد بل انما ثبت حدوث ثبات  
وجوده من الممكنات واستدل عليه بعض الركاب بان كل ما سوى الواجب تعالى في حكمه وكل ممكن مقتصر في موثوقه وكل  
مقتصر محدث لان تاثير الموثوق فيه بالاجابة لا يجوز ان يكون حال البقاء لاستحالة إيجاد الموجود فبقول ان يكون  
اماحال الحدوث او حال القدم وعلى التقديرين يلزم حدوث لا رتوفيه انه لو لم يستلزم اما القول بحدوث  
صفاته تعالى القول بانها واجبة بالذات وكذا الامر في مثل قوله يشير الى الرواية اه اي تفسير الرواية بالذات  
الى البرؤية مصدر بمعنى المفعول بمعنى كونه تعالى مرئياً لان اكتشاف صفة المرئي والمصدر للمبني للفاعل اي كون  
الشخص انما يصفه المرئي وانما حمل الشارح على الاول مع ان الثاني محتمل ايضا للتبادر منه من غير تقدير في العلم  
ولانه المتنازع فيه لان الخضم انما يرى المانع من جانب المرئي وان كان كل منهما لازماً للمعترف بهذا يكون  
قوله وانبات الشيء ايضاً مصدر بمعنى المفعول اي كونه الشيء شيئاً لكن قوله فيما بعد للذات بالنسبة اليه حالة  
مخصوصة هي المسماة بالردية يدل على انه مصدر بمعنى الفاعل ويمكن ان يقال تفسير الرواية بالانكشاف تفسير بالادراك فلا  
حاجة الى التاويل ويكون موافقاً لما افترقه المقاصد اذا عرفنا الشمس محدراً اسم كان نوعاً من المعرفة ثم اذا بصراً  
وخصاً كان نوعاً اخر من الادراك فوالله ثم ادفعنا العيون كما نوعاً اخر من الادراك فوالله نوعاً اخر من الادراك فوالله نوعاً اخر من الادراك فوالله  
بالروية قوله هذا هو الامكان الذهني لا يعني عدم الحكم بامتناعها بعد التخلية هو الامكان المفترق بين الذهب  
وفرضه عدم المانع الشامل للمتنوع الذي يكون العلم بامتناعه كسبياً او يصدق عليه العقل بعد التخلية  
وعدم ملاحظة الدليل لا يحكم بامتناعه وهو ليس محل النزاع لان الخضم قائل بإمكان الروية هذا المعنى فانه يقول  
ان العقل بعد التخلية لا يحكم بامتناع الروية لكن بعد ملاحظة الدليل من كونه تعالى مجرداً عن الماهية والجمود واما  
كأنه محسباً بالعارض المعنى في الروية فيحكم بامتناعه انما النزاع في الامكان الذي المقابل للامتناع للفسر  
بانه لا يكون الوجود والعدم مقتضى الذات فالصواب ان يقول العقل اذا خلى ونفسه يحكم بعدم  
امتناع روية ويمكن ان يقال ان الامكان الذهني كاه في هذا المقام وان عقله عن السلف الكرامة العقل

اذ الحكم بامتناعه بعد التخلية علنا بالظواهر الدالة على الوقوع ما لم يقم دليل على امتناعه اذ لا يمكن صريح  
 الظواهر ولا التوقف فيها بمجرد احتمال اظهر دليل عقل على امتناع اذ لو كفى الجواز ذلك في الصبر والصدق  
 وجوب الصبر والتوقف في جميع الظواهر الواردة في الاحكام الشرعية اذ يجوز ان يظهر دليل عقل على امتناعها  
 فلم ان عدم حكم العقل بالامتناع بعد التخلية كاف لنا في العمل بالظواهر ويؤكد ذلك ان القوم لم يتعرضوا  
 الا ثبات الامكان في سائر السمعيات كالسمع البصر الكلام وعذاب القبر وغير ذلك بل انفقوا على  
 امور ممكنة اخبرها الصادق ومن ادعى الامتناع فعليه لبيان المعنى ما احصر الشارح في اختيار مسلك الحجج  
 قوله يرد عليه ان الريد اى الريد بالفرق بالبصر الفرق بروية البصر بدرجة جسم وجسم وعرض وعرض فهو  
 مصادرة لجعل للحدس جزء الدليل اذ يصير الكلام هكذا انا قاطعون بروية الاعيان والاعراض كذا نافر  
 بالروية بين جسم وجسم وعرض وكذا نافر قين بروية البصر فما مرئيا ولا نفي من ادعى ان الريد بالفرق  
 باستعمال البصر فهو لا يفيد في ثبات المقص اعني كون الاعيان والاعراض مرئيين فان انفردوا باستعمال  
 البصرين الاعيان والاعراض مع عدم كونها مرئيين لدخول العدم في مفهومهما لانها عبارة عن عدم  
 البصر وعدم اليد والتحقيق ان الفرق بتوسط استعمال البصر لا يستلزم كون المفرد ومبصر الجواز ان يكون البصر  
 عوارضه وبتوسط ذلك الادراك يفرق الفعل بينه وبين امر آخر قيل ان الضرورة قاضية بالروية لا تتعلق  
 بالموجود ولا خضعة صلتها بشيء من الاعيان والاعراض ويبدل القدر يحصل المطوفية ان كون الحكم بعدم  
 اختصاص الروية بشيء من الاعيان والاعراض من راي محل تأمل كيف قد ذهب كثير من العقلاء الى البراءة هو  
 الاعراض من الاكوار والاضواء غير ذلك على ما بين في محله قوله يرد عليه التخيير المطلق اعني ان المحصر م  
 التخيير المطلق اعني كون الشيء شاغلا للخير سواء كان بالذات او بالعرض والوجوب بالغير وكونه مقابلا للركا  
 بل الامور العامة الشاملة كلها مشتركة بينهما فيجوز ان يكون علة صحة الروية واحدا منها قال المفاضل  
 المحقق في كون وجوب الوجود علة الروية لا يصير المحلل لا في شي من المطوفات هو صحة روية الواجب للتحقق وجوب  
 الوجود واما كونه بالغير فهو امر اعتباري محض فلا يصلح علة لصحة الروية ومتعلقا بها انتهى كلامه وفيه الا  
 كانه ان كونه بالغير امر اعتباري على تقدير التسليم فيجوز ان يكون بشرط العلية الجواز احبها من اننا نعلم بالصدق  
 محلية في العلية وديحجج ارباب القدر لا يشبه العلية قوله فان قلت عليه الامور هذا الجواب على تقدير تمامها  
 المنفصل بالامور الشاملة للمفهوم باسرها كالمناهي والمعلومية لا المفهومات الشاملة للجوهر والعرض فقط كالمفهوم



والكثرة مثلاً والجواب الحاسم لمادة شبهة ما ينبغي من الشارح مران المراد بالعللة متعلق الرؤية  
ولاشك ان شيئاً من الامور العامة لا يصلح متعلقاً لها لكونها اموراً اعتبارية غير موجودة في الخارج قوله  
قلت يجوز ان يشترط الا يعني يجوز ان يشترط عليه واحد من تلك الامور بشيء من خواص المكن الموجود كالخروج  
وتساوي طرفي الوجود والعدم الى غير ذلك فلا يمكن تحقق ذلك الامر بحيث كونه علة للرؤية في الواجب  
والعدمات وكلاهما صحة وحيثما وبما حررنا لظاهر فساد ما قال الفاضل المحشي وما قوله فيجوز ان يشترط  
بشيء من خواص الموجود المكن فمدفوع بما يذكره فيما بعد من امتناع وجود الرؤية لفقد شرط وجوده فانه لا  
ينبغي الصحة المطلوبة اذ لا يحيل شيء من خواص الموجود المكن شرط الوجود الرؤية حتى يتم ما ذكره بل شرطاً  
لعلة ذلك الامر ولا شك انه اذا كان شيء من تلك الخواص شرطاً للعلة لا يكون ذلك الامر موجباً للعلة  
محققاً في الواجب لا يلزم صحة رؤية قوله وايضا لو علمنا ان معنى لو كان علة صحة الرؤية الامكان لصحة رؤية  
العدم المكن للتحقق الامكان فيه لكنه مخالف للضرورة قوله وفيه نظر انه نقل وجه النظر انه يجوز ان يشترط  
عليه لا مكان شيء من خواص الموجود كما استدل به نفا قوله التاثير صفة اثبات هذه الكلام السيد الشريف  
مبنى على ظنهم عبارة الموقف من قوله وهذه العلة لا بد ان تكون مشتركة والالزام لتقليل الواحد بالعلل  
المختلفة في ذلك عينا انما امر في مباحث العلة انتهى والا فالعلة هيها ليست بمعنى المؤثر بل بمعنى متعلق  
الرؤية كما ينبغي يعني العلة لا بد ان تكون مؤثرة التاثير صفة اثبات فتبوت فرع ثبوت المثبت له فلا يتصف  
به العلم الصرف كما ما يتكبر منه ولو قيل ان الرؤية لا تتعلق بالمعروف لكان صحيحاً في نفسه لكن لا ينظم بطكلام  
الشارح قوله ويدور عليه لا ينبغي ان لا دليل المذكور انما يدل على انه لا يمكن ان يكون العلة لنفس العلة الفاعلية  
اجزائها والربط على انه لا يمكن ان يكون نفس المعدم شرطاً فيجوز ان يكون الوجود بشرط الحدوث والا مكان علة للرؤية فلا  
يتثبت صحة رؤية الواجب على عند وانت خبير بان احتمال الشرطية لا يقتضي علم بعدم بل يجوز ان يناقش باحتمال  
ان يشترط عليه الوجود بكل ما يخص بالمكن انتهى ومن هذا ظهر ان ما كلفه الفاضل المحشي في دفع هذا التمراد من  
انه قد صرح الشارح بان المراد بالعللة متعلق الرؤية والقابل لها ولا خفا في لزوم كونه وجودياً وهذا معنى  
ما ذكره في شرح الموقف ويؤكد ما ذكر في شرح الموقف ايضا ان المراد بعلة صحة الرؤية ما يمكن ان يتعلق به  
لا ما يؤثر في الصحة واحتياط الصحة الى العلة بمعنى المتعلق ضروري يعلم ايضا بالضرورة ان متعلق الرؤية  
امر موجود ولا ان المعدوم لا يصح رؤية قطعاً انتهى كلامه لا يدغم الايراد المذكور اذ يجوز ان يكون امر وجودي

شرطا للوجود على ان حمل العلة ههنا على المتعلق عما يحل ينظم الكلام على ما مر في الحاشية السابقة قوله وان اشتراط  
 وجود الروية اقل لتلخيص المقدمة المطوية تفريغ ان هذا الامتناع على تقرير ثبوته لا يضر فان امتناع وجوده لا يعنى  
 امتناع الروية موقوف على ثبوت كون الشيء من خواص الممكن بشرط او من خواص الواجب مانعا وهو لم يثبت  
 وعلى تقدير ثبوته لا يضر فان امتناع وجود الروية لفقد شرط التحقيق ما لم ينعيم الصحة المطلق للصحة التي هي الذات مع  
 قطع النظر عن الامور الخارجية قوله يرد عليه ان حاصله لا يعنى ان حاصل هذا الكلام هو ان متعلق الروية مشترك  
 بين الجوهر والعرض بحسب الواقع فان خلاصة ان متعلق الروية وجودى وليست في صورة روية الشئ بل هي  
 خصوصية الجوهر والعرض بل الوجود المطلق وهذا لا يدفع الاعتراض المذكور بقوله فالواحد النوعي اه عن  
 الطريق المذكور بقوله انا قاطعون بروية الاعيان كاخلاصة انا انه لا بد للحكم المشترك من علة مشتركة  
 له لا يجوز ان يكون ذلك الحكم واحدا نوعيا فيعلل بالاختلافات فلا يستلزم علة مشتركة ودفعه انما يكون ثابتا  
 المقدمة الممنوعة وهي انه لا بد للحكم المشترك من علة مشتركة والكلام المذكور لا يشبهه فانه انما يدل على ان علة مشتركة  
 في الوهم لانه لا بد ان يكون مشتركا واجيب بان هذا جواب بتغيير الدليل وهو متناقض فيما بينهم وليس بتغيير الطريق المذكور بحيث  
 يندفع عنه الاعتراضات حتى يرد ما ذكره المحشي في بحث اذ قوله بان المراد بالعلة متعلق الروية والقابل لها ولا خفاء في كون  
 وجوده لا يدل على كالة حالية على الجواب بتغيير الطريق السابق بحيث يندفع الاعتراضات قوله ويستلزم استدراكه  
 على قوله لا بد من معنى هذا الكلام يستلزم استدراك التعرض لامور الروية الجوهر والعرض ولا مشترك الصحة بينهما  
 لاستلزام الاشتراك في العلة الاشتراك في المعلول اذ يكفي ان يقال اذ انما يزيد لا تدرك منه الهوية ما لو كان وجودا  
 من الموجودات ولذا قد لا تقل على تفصيل ما فيه من الجوهر والاعراض فعمل ان متعلق الروية اولا وبالذات هو الهوية  
 المطلقة وهي مشتركة بين الواجب الممكن فيصير ان يرى ولا حاجة الى المقدمات المذكورة كما لا يخفى وهذا خلاصة  
 كلام المحشي والفاضل المحشي ههنا كلام لا طائل تحته كما يظهر بآدنى تأمل قوله رد ان مفهوم الهوية اه هذا الرد  
 ذكره السيد السند في شرح المواظف وحاصله ان مفهوم الهوية المطلقة المشتركة بين الهيئات مر اعتبارا  
 بمفهوم الحقيقة والملاهيية فلا يصح ان يكون متعلقا للروية والا لزم صحة روية المعدومات بل المراد من الشئ  
 البعبد هو الخصوصية الموجودة فيه ان لا يكون اجمالا لا يمكنه على تفصيلها فان مراتب الاجمال متفاوتة قوة و  
 ضعفا فليس كل اجمالي سمي الى تفصيل الاكثر ان قولنا كل شئ فهو كذلك افعول تلك الخصوصية مدخل في الروية فلا يصح  
 روية الواجب قوله ثم اعلم ان هذا الدليل اه يعنى ان الدليل المذكور لا ثبات صحة روية الواجب منقوض

بصحة الملوئية فالدليل المذكور بعينه جارٍ فيها مع امتناع كون الواجب طبعاً متوسلاً وتقرير ان الملوئية  
 مشتركة بين الجوهر والعرض فان تفرق باللسان بين جسم وجسم فاما تميز الطول من العرض والطول من العرض  
 وليس الطول العرض عرضين قائمين بالجسم ثم نقرر ان الجسم مركب من الجوهر والفردة فليس الطول والعرض  
 هو ليس الجوهر التي تتركب منها الجسم وكذلك تفرق بين عرض وعرض بالمس فان تميز الرطب عن اليابس  
 والخشن عن الاملس في الملوئية مشتركة بين الجوهر والعرض ولا بد للحكم المشترك من علة قابلة مشتركة  
 وهي ليس الوجود وما حركنا ذلك ظهوراً قال الفاضل المحشي يمكن ان يقال ان صحة الملوئية مختصة بالاعراض  
 فلا نقض بصحة الملوئية لعدم جريان الدليل فيها لان الدليل الذي اورد على دية الاعيان جارٍ بعينه في الملوئية  
 الاعيان بلا تفاوت على ما حركنا فان لم يمتد في الموضوعين والا فلا اجاب عنه بعض الفضلاء باننا نلتزم  
 صحة الملوئية الواجب فان ما تقرر من الشيعة لا ينبغي من انه يجوز ان يدرك بكل حاسة ما يدرك بالحاسة  
 الاخرى فيفيد استلزام صحة الاربصا صحة المس كما انه لم يرد العقل بالمس لم يلق في البحث عن صحة وانت  
 خبر بان اذكرة يقتضيه صحة المذوقية والمشمومية والمسموعية وهو منسطة لا يقبلها السليم لادان في شرح  
 واما النقض بصحة الملوئية فتوى والاتصاوان ضعف هذا الدليل حتى قوله يرد عليه يصح ان يقال لا يعني اننا لا  
 ان المعلق بالممكن ممكن فانه يصح ان يقال ان الغم للمعلول الغم العلة ايضا والعلة قد يكون محتتم الغم مع  
 امكان عدم المعلول في نفسه كالصفات بالنسبة الى الذات والعقل الاول بالنسبة اليه عند الحكماء فيجوز ان يكون  
 الرؤية المتعقبة معلقاً بالاستقرار الممكن والسر في جواب تعليق المحتتم بالممكن ان الارتباط بين المعلق والمعلق عليه انما  
 هو بحسب الوقوع بمعنى ان وقع عدم المعلول وقع عدم العلة والممكن الذاتي قد يكون محتتم الوقوع كالمحتتم  
 الذاتي فيجوز التعليق بينهما بحسب الوقوع وليس الارتباط بينهما بحسب المكان حتى يلزم من مكان المعلق عليه  
 المعلق اجيب بان المراد بالممكن المعلق عليه الممكن المصروف الخالي عن الامتناع طلقاً ولا شك ان امكان عدم  
 المعلول المعلق عليه فيما محتتم علة ليس كذلك بل التعليق بينهما انما هو بحسب الامتناع بالغير فان استلزام  
 عدم الصفات او عدم الفعل الاول عدم الواجب من حيث ان وجود كل منهما واجب حرمه محتتم لوجود الواجب  
 واما بالنظر الى انه مع قطع النظر عن الامور الخارجية فلا يستلزم محذوراً مستقر الجبل فانه ممكن صرف غير محتتم  
 الا بالذات ولا بالعرض واما الرد بان المعلق عليه يستقر الجبل بعد التفرق بليل الفاء حين تعلقت ارادة الله  
 بعدم استقراره عفي النظر الاستحالة استقراره وان كان بالغير فليس بشي لان استقرار الجبل حين تعلقت ارادة الله

مستقره ايضا ممكن بان يقع بذلك الاستقرار وانما الحال مستقرة مع تعلق ارادته بعدم الاستقرار  
 كما يصح عنه بيان المشار قال الفاضل المحشي والحق ان التركيب للذكور لا يصح في اللغة بل الصحيح ان يقال  
 ان بعدم العلم بعدم المعلول ليس بشئ اذ لا شك في صحة قولنا اذ انتفى الامر انتفى المطلوب مع انه  
 فلا يكون المطلوب منتفيا قيل استيناف الارتباط بينهما بحسب الوقوع لكنه اذ افترض وقوع الشرط الذي  
 هو ممكن في نفسه فاما ان يقع المشروط فيكون ايضا ممكنا والا فلا معنى للتعلق وايراد الشرط والمشروط  
 وفيه مجتذ اذا ارتباط والتعلق بحسب الوقوع في نفس الامر لا العرض فيجوز ان يفترض وقوع الشرط مع عدم  
 وقوع المشروط فتأمل قوله ومنها الربحية مجاز عن العلم الصوري او بعينه الربوية فيجوز عن العلم الصوري  
 اي ما يكون حاصلا بلا نظر وفكر بطريق ذكر المطلوب وارادة الامر وذلك شأنه فحينئذ انظر  
 اليك اجعلني عالما بغير رياء وهذا تأويل الجاحظ ومن تبعه قوله واجبي بالبنظر اي لو كانت الرؤية بمعنى  
 العلم الصوري كان النظر المذكور عبدة ايضا معناه وليس كذلك فان للنظر الموصول بالي نظر في الرؤية كما يحتمل  
 سواء فلا يتولد باحتمال قوله مع اطلب العلم اه علاوة اي على اطلب العلم الصوري يدل على ان موسى  
 لم يكن عالما بربه ضرورة مع انه مخاطبه ذلك غير معقول كما ان الخطاب في حكم الحاضر للشاهد ما هو معلوم  
 بالنظر ليس كذلك كما في شرح المواعظ قوله ويرد عليه الملاح اه اي يرد على علاوة الملاح بان في هو العلم  
 هويته تعالى الخاصة به والمخاطب لا يقتضيه العلم بالهوية الخاصة بل العلم بوجه كلي فان من مخاطبا من ور الخلق  
 انما تعلم بوجه كلي كهويته الخاصة قيل يريد بالعلم هويته الخاصة انكشف هويته تعالى عند موسى  
 انكشف المشاهدة فهو الرؤية بعينها وارايد وقوع نوع اخر من الانكشاف فلا بد من تصويره وبيان  
 امكانه في حقه ثم ونزوله لرؤيته وعدم الزوم لمخاطبه حتى يتم الكلام الاول الاول المراد بالعلم هويته الخاصة هو  
 انكشف هويته على وجه جزئي بحيث لا يمكن عند العقل صدقه على كثيرين كما في الملاح بمجاسة البصر لا شك في كونه  
 في حقه تعالى انه قادر على ان يتجلى في العبد علما اخر ديا مهيوتية الخاصة على الوجه الجزئي بدون استعمال  
 كما يتحقق بعد وفي عدمه الخطا فان الخطاب لا يقتضيه العلم بالمخاطب بل كلية يمكن صدقها على كثيرين  
 عند العقل وان كانت في الخارج منحصرة في شخص واحد فهو من قبيل التقلد بما قلنا ظاهر فساد ما قال الفاضل  
 الجليلي ان اريد العلم هويته الخاصة على الوجه الاجمالي فهو حاصل في الخطاب ايضا وان اريد من حيث الخصوصية  
 فهو لا يتصور الا بغيره ايضا سر كان لا تراه لا يتصور بدون انكشافه سر ليس له سر مدخل في العلم بل هو

خلق الله تعالى على القاعدة المختارة من الشبهة الاستعري فجوز ان يخفى ذلك العلم المجزئ في النفس الناطقة بـ  
الاحساس كما ايجبه قوله روى ان موسى عليه السلام اختلده روى انه تعالى امره ان ياتيه في  
من بني اسرائيل فاختار من كل سبط ستة فرد ثمان فقال لي خلف من كبر حبلان فاستأمو افعال رطل فذاجر  
من حرج ففقد كالب يوسف وذهب مع الباقيين فلما دنوا من الجبل عشي غمام فدخل موسى به بالغمام فورا  
سجد المنعموه تعالى بكلمه يا مرونيناه ثم انكشف الغمام فاقبلوا عليه وقالوا الرب من الذي حتى سنو  
الله جبره كذا في انوار التنزيل قوله ففهم ان الله والى علم هذه الرتبة الهوى السبعين الحاضر مع موعده  
وكفر وابتدأ ما كانوا اخبار المؤمنين فلا يرد الاشكال المذكور اوردته الشارح اصلا لا مختارا انهم كانوا كافرين ثم  
توقف عليهم بامتناع الروية على البصر في حكم الله نعم بلن ترائي كالمهم كانوا حاضرين في وقت السجود  
للجواب الصادر من جانب قدس نعم بلن ترائي كما سمعوا الامور والنواهي حين السجدة وعشي الغمام كذا  
يجوز ان يسمعوا اول السجود انهم يتوقف على صدقه عليه السلام لو كان القائلون بلن يؤمنون لك انهم  
الذين لم يحضروا وقت السؤال لم يسمعوا الجواب على ما في شرح المواقف وما قيل ان سبعين سمعوا  
الجواب لكن موسى هو المختار بالسموع كلام الله نعم فتوقف على تصديقه ففينا لا نرى كون الجميع ظاهرا  
كلام الله نعم موقوف على اخبار موسى فان فيه علامات قرآن دالة على انه ليس جنس كلام البشر يعلم  
والاستماع من جانب احد مثلا هذا ما سطره لطري العليل ذهني الكليل في مجمل كاستال الجليل الفصل  
في نوعيه مقالات كلها تصفان تركتها حتى افه للتطوير قوله المعترلة ان يقولوا لا يعبر عنه انه ان يقولوا  
انما هو في هذا النوع من الرتبة التي خلقه الله نعم في الدنيا في الحيوانات بل يجوز ان يقولوا بل ان هذا النوع من  
الروية ويتكف منها كالمصبرات الجسمانية او لا يجوز فعندنا انه لا يجوز ذلك ولا نزاع في ما علم في النوع والجنس  
الروية في الخلقة في الحقيقة والماهية والوازم والشرائط المتساوية عندكم بالانكشاف في التام وعندنا بالعلم  
الصوري كذا في شرح المقاصد قول الحكم بعدم نزاعهم وهذا النوع من الانكشاف انما يصح لوجوده وان حصل لا  
انكشاف التام البصر بدون الشروط المذكورة لكن البصر من مدبرهم عدم وازد للم حيث قالوا الادراك  
البصر مشروط بالشروط فالنزاع وان معنوي لان الضرور عندكم هو العلم بهوية الخاصة بدون سطر  
الابصار وعندنا الروية هو الادراك بالبصر بدون الشروط المذكورة وهم يتكفرون لتفهمه عندهم على الشروط  
والحاصل انهم معترفون بالانكشاف التام العقل ونحن انما ثبت انكشاف التام الحسي هم يتكفرون فالتحريم المذكور

تخالف من غير تراخي الخصم قوله يريد عليه السلام المدح اه يعنى اننا لا نلزم الشبهة المذكورة بقوله <sup>منتهى</sup> لا  
الروية لما حصلت التمدح بها فان ما عده صفة مدح يحتمل ان يكون في صورة الاحتجاج اقوى في المدح وعدم  
المدح لعدم الرؤية لانهم انما امتنعوا به لا بسببها على العدم الذي هو معدن كل نقص <sup>بما</sup> وان يكون  
هذا النقص ايضا من صفات لغة الالهى او الاصوات والروايات يمكن ان يتباعد عنها لا يفيد فيها عنها القلة  
لوجودها مفرودين بعلامات النقص المحذورة والامكان في التجرد والنسبة في ذلك ان الموصوف اذا كان كاملا من جميع  
الوجوه يكون كما نقى عنه من صفات النقص والعدم يكن كاملا من جميع الوجوه فيفيد ذلك النقص التمدح بخلاف  
ما اذا كان ناقصا فانه يجوز ان يكون المنقوصة كما نقى عنه كما نقى صفات اخرى من صفات الكمال ويكون ايضا  
من صفات نقصه فلا يفيد التمدح قوله والحجة اى الحق ان امتناع الشيء لا يمنع التمدح بنفيه اذا كان من صفات  
النقص بل امتناع يدل على كمال المدح فانه اذا كان المنقوص من صفات النقص كلما كان النقص اقوى كان التمدح  
اقوى الا يرى انه قد واد التمدح بنفي الشريك والولد في القرآن العظيم مع امتناعهما في حق تعالى قوله واما لكسب  
فيكفيها دفعها لسيور والتم شتم للعبد كسب لا يقال بالاختيار فنقول لو كان العبد كاسبا لافضاله لكان  
علما بتفكيكه بضرورة ان كسب الشيء بالقدرة والاختيار لا يكون الا بعد العلم بانك الشيء بالنقص واللام  
بط والمفروض مثله وحاصل الامر ان الكسب بكيفية القصد والعلم العملى لا حاجة الى العلم بتفاصيل الكسب ولا شك  
في كون العبد عابدا وفعاله على سبيل الاحمال قوله والحاصل انه فرق بين الكسب كسبا بمعنى حاصل الجوانب التي فوق  
بين الكسب والخلق والخلق يقتضى التفصيل ودور الكسب لان الخلق افادة الوجود فهو موقوف على العلم بالتفصيل  
الازيد والافضل كان به يمكن كذلك فعل من فعله يمكن وقوعه على وجه مخالفته وانما يشترى وقوع ذلك  
كامل القصد بخصوصه والقصد اليه بخصوصه موقوف على العلم كذلك ان القصد الجواز لا ينبعث عن العلم الكلى كما  
يشهد به البديهة بخلاف العلم بانه صرف القدرة والارادة نحو المقدور من غير ان يكون له تاثير في الجادة فيكفي  
العلم الجمالى هذا ما قيل في الحق بيان الفرق بين الخلق والكسب في اقتضاها العلم مشكل على انه على تقدير تمامه  
لا يفيد الاعتدال انما يقوله العلم بالتفصيل انما يشترط في الخلق الكمال واما الخلق الناقص الذي يتصف  
به العباد فيكفي العلم الجمالى اقوى لا اشكال لان العلم انما يجيب لتوقفه على العلم بتمامه ولا شك ان  
قصد العبد انما يتعلق بفعل بعينه فلم يباي وجب بريد العبد بتعلق به العلم ايضا بخلاف الخلق فانه <sup>عاطيا</sup>  
الوجود لا مرجع في فاعله يتصور به جزئى لا يتعلق الارادة به فلا مشكال في الفرق واما الخلق الناقص لا يتفقد العلم



فكما بره محضه لان المقصد ما لم يتعلق لا يوجد العقل المختار في فلا بد من العلم بوجه جزئي في إيجاد سواها  
 ناقضا او كاملا انما الفرق بينهما في اشتغال الحكم والمصالح فتدبر والله الموفق قوله وبنيده ما يقال انما ذكرنا من انه  
 لا شعور بتفاصيل الافعال في حال المباشرة مع ان العلم بالعلم بعد التوجه ضرورة ولا اقبال انه علم ضروري يتبع النظر في  
 ما قيل يجوز ان يكون العبد عالما بتفاصيل افعاله ولا يكون له العلم بالعمل الذي هو ان يكون له شعور وعلم بذلك بالتفصيل  
 ولا يتقن ما ناطو به ووجه في الاول العلم بالعلم ضرورة بعد كالاتفاق فلهذا ليس كذلك وجه في الثاني انه  
 لا علم له حال المباشرة ايضا وان المباشرة اصعب من اهل في تفصيل اجزائه عند الحركة ولا يشعربه فلا يكون شعوره بها  
 ولا تحركه الاجزاء والكلام في هذه القوة ينبغي ان يحتمل هذا المصدر بمعنى المفعول عنى المفعول يتبعه تعلق الحق  
 به لان المعنى المصدر عنى الايقاع والاحداث امر مختار لا يتخلف في الخارج والآخر التسلسل في الايقاعات فلا  
 يكون متعلقا بالحق ثم ينبغي عمل اضافته المصدر الى ضمير الخطاب على الاستغراق بمعنى المقام لا المقام مقام العبد  
 كان اصل الاضافة للعبد على ما بين في محله اذ لو لم يحتمل على الاستغراق لم يتم المقصود اذ كانت ان المفعول الصديق  
 على مثل السير بالنسبة الى الخراج اعني ما يتعلق به الوقوع اذ يقال للسير ان معمول الخراج باعتبار انه تعالى بها الاضافه  
 والحركات الصادقة عنه حتى صارت معدلات لوجه ولا فطر تقدير ان يكون الاضافه للاستغراق يجوز ان  
 يكون المراد ببعض المعنويات امثال هذا المعمول فلا يتم المقصود وهو ان يات جميع افعال العباد معمولاتهم مخلوقة  
 له تعالى والرد على المعترلة اذ خلاف لهم في امثال هذا المعمول من الجواهر مخلوقة له تعالى لا تدخل العبد فيها وانما  
 الخلق فيما يقع بكسب العبد مستند اليه من الاعراض مثل الصوم والصلاة والاكل والشراب والقيام والعقود ونحو ذلك  
 قيل لا حاجة الى حمل الاضافه على الاستغراق لان المراد بالعمل المعمول بمعنى الحاصل بالمصدر وهو لا يصدر عن  
 مثل السير فانه معمول بمعنى ما يتعلق به الوقوع واطلاق المصدر عن المعنى الحاصل وان كان مجازا من قبيل اطلاق الخلق  
 والارادة الملزمة لان كثير الوقوع في كلامهم بحيث ينهم بلا قرينة تدل عليه فيستعمل المقصود بلحرية قلت لا يتم  
 على هذا التقدير ايضا اذ المقصود ان جميع الافعال سواء كان على سبيل المباشرة والتوليد مخلوقة له تعالى ولا خلاف  
 بالذات والمعمول على هذا المعنى لا يشتمل على المتولدات كحركة المفتاح المتولد من حركة اليد وهو ظرف فلا بد من  
 ان يراد بالمعمول ما يتعلق به العمل بمعنى تربيته عليه وحمل الاضافه على الاستغراق فيشتمل افعال المباشرة والتوليد  
 وما يتعلق به العمل على سبيل الوقوع عليه ويتم المقصود كما لا يخفى قوله واما ما الموصولة يعني ان ما اذا حمل على  
 ما الموصولة فلا حاجة الى ارادة الاستغراق بمعنى المقام لا لفظه فاعامة موضوعه للاستغراق اما المعنى

المراد بالمعمول  
 العمل

خلقكم وجميع ما تعملون بخلافه لا إضافة فإنها موضوعة في الأصل للعهد اذ هو الأصل في التعريف فلا  
 بد في ارادة الاستفراق ههنا من استقامة المقام قوله وبالجملة فمن الضمير قل اي حاصل الكلام ان  
 الضمير العائد الى الموصول قل تكلفا فجاء جعل ما مصدرية فتزجج الشارح المصدرية بأنه لا يحتاج فيه الى حذف  
 الضمير ليس كما ينبغي فتنعرض الشارح مجرد بيان وجه جعل مصدرية لا ترجيح على الموصولة حتى يرد ما ذكره يمكن  
 ان يقال غرض المحقق ايضا مجرد بيان ترجيح التوجيه الثاني على الاول الرد على الشارح قوله وقد يوجه انه قد  
 يوجه مرجأنا المعتزلة هذه الآية بالمراد بالخلق خلق الجحيم والمعنى في خلق الجحيم كونه لا يخلقها وخلق  
 الاعراض والافعال المحسية وقد يوجه ايضا بان المراد بالخلق بذا الة ومباشرة اسباب كلاهما فلهذا الظاهر  
 اذ لا فنية تدل على التخصيص وجعل الخلق المتقد كمنزلة الامم منزهة عن الفعل يدل على المراد ان  
 يصف بالخلق مطلقا ليس كمن لا يصف بالخلق قوله وعينون كمنزلة الخلق لا يعني المعتزلة لا شبيهة التبرك في حق  
 الجحيم واستحقاق العبادات ويمنعون كون الخلق مطلقا مناطا لاستحقاق العبادات من مناطه خلق الجوهر والخلق  
 الذي يكون بذا الة واسباب وعينون في الآية السابقة اعني قوله انهم يخلقون في مقام المدح قوله وهو المكلف  
 به امر اختياري البتة لانه اذا كان الكل يخلق الله نعم يكون الافعال الصادرة عنه غير افعال الجحادات ولا يكون  
 اختياري فيها فلا يكون المكلف به اختياري واللازم به اذ قد اتفقوا على ان ما وقع به التكليف اختياري البتة  
 وان اختلفوا في انه يجوز التكليف كماله بطاوع او لا قوله يجوز ان يمدح انه حاصله ان الالام الشريعة المذكورة  
 بقوله لولم يكن العبد خالقا بل للمدح والذم والثواب والعقاب فان يجوز ان يكون للمدح باعتبار الخلية  
 وان يكون ترتب الثواب والعقاب على الافعال المذكورة ترتبا عاديا مثل ترتب الاحراق على مساس النار وهو قصر  
 له في الجملة الصحيحة فلا يسأل عن مرتبها بان يقال لم ترتب الثواب على ذلك الفعل ولم يرتب العقاب على ذلك كما لا  
 يقال لم ترتب الاحراق على مساس النار وفي هذا انما يتم لولم يكن المدح استحييا والذم اعتراضيا كما لا يخفى وانما ترتب  
 الشارح هذا الجواب لانه كما ينبغي ان يقع الجزية ايضا فهو علينا لانا من كل وجه والجواب بانثبات الكسب الاختياري  
 هو العمدة فلذا اختاره قوله فارسله نعم اجر عاده ان يعنى ان قوله كرجعية والله تعالى احرى ما داته  
 في تكوير الاشياء بان يكونها بهذه الكلمة وان لم يتبع تكونها بغيرها والمعنى بقوله احدث فيحدث  
 هذا القول لكن المراد الكلام الا الى القائم بذا الة تعالى لا الكلام للفظ المركب من الاصوات لانه حاد  
 فيحتاج الى خطاب آخر ويتسلسل لانه يستحيل قيام الصوت والحرث بذا الة نعم ولما لم يتوقف خطاب التكوين



وهذا كذا في هذه الحاشية وفيما سبق ان ليس للقضاء الاثنته معان احدها الدعوى الثاني مصطلح المتبادر  
والثالث مصطلح الفلاسفة فاقبل ان القضاء منه معان فهو من قوله التذير فتدبر قولك لكن التفسير ههنا يؤيد  
يعني انما يفسر الشارع القضاء به هو المذكور في شرح المواضع كانه يؤيد الى زيادة التكرار وكذا التفسير بالحكم ايضا  
يؤيد الى التكرار قوله قبل عليه انه معنى للرضا يعني انه لا معنى للرضا بصفة الله تعالى اذ قلنا  
بوضوئ بقبضاء الله تعالى لا يريد ان رضى بصفة من صفة تعالى بل يريد ان رضى بمقتضى تلك الصفة وهو  
المقتضى وقد يجاب عن اصل الاعتراض بان الرضا بالكفر انما يكون كفى اذا كان مع الاستحسان وعدم الاستحسان  
استقباح لمجلة الرضا بكفر الكافر مع استقباحه قصد الى زيادة غواية كما قال الله تعالى حكاية ربنا اطع  
على ما اطم واستد على قلوبهم فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب الجاليم وفيه ان ذلك انما هو في الرضا بكفر الغير  
ولما الرضا بكفر نفسه فهو كفر مطلق اقل في الثاني خاتمة من رضى بكفر نفسه فقد كفر من رضى بكفر غيره  
فقد اختلف المشايخ فيه والاصح انه لا يكفر بالرضا بكفر غيره ان كان لا يحب الكفر ولا يستحسنه قوله وانت  
جدير بان رضا القلب بفعل الله تعالى لا يعني انما ذكره المعترض من انه لا معنى للرضا بصفة من صفة  
تعالى مما لا معنى له اذ تعلق رضا القلب بفعل الله تعالى على تقدير كونه عبارة عن الفعل مع زيادة الحكم  
بالمتعلق صفة على تقدير كونه عبارة عن ارادة الازلية فالاستدرة في صحة ولا شك ان الرضا بهما يستلزم الرضا  
بمتعلق ذلك الصفة من حيث كونه متعلق ضرورة الرضا بالفعل وتعلق الصفة لا يتصور الا بالرضا بطرفه  
من حيث كونهما متعلقين به فيكون ما الجواب الشارح وما ذكره المعترض بقوله فالصواب انه واحد اذ يصح  
المعنى والرضا انما يجيب بالقضاء للمستلزم للرضا <sup>المقتضى</sup> من حيث كونه متعلقا له بالمقتضى من حيث ذاته ولا من سائر  
الحيثيات انما اختار الشارح هذا الطريق ولم يقل الرضا انما يجب بالمقتضى من حيث كونه مقضيا له من حيث ذاته  
لا بالرضا بالاول اعني القضاء به اصل المنشاء للثاني اذ الرضا بالمتعلق انما يجيب لتعلق الرضا به فان قيل  
لا فرق بين هذه الصفة وبين غيرها في وجوب الرضا بذاتها وتعلقها فاما وجه التخصيص حيث قالوا الرضا  
بالقضاء واجب بان هذه الصفة لما كان صفة الامام من اثارها كما مظنة ان يعترض العباد فيها ولم يعرضوا  
بهذه الصفة وتعلقها فلذا دفع هذا التوهم قالوا يجب الرضا بالقضاء قوله قالت المعتزلة انه تعالى لا يعنى قالت  
المعتزلة في التخصيص عن لزوم النقص والغلوية بانه تعالى اراد افعال العباد اختيارا منهم لا جبرا فلا نقض في عدم  
وقوع الغم دلالة على غير ذلك بخلاف المراد عن الارادة القسرية فانه نقض مشعر بالحج كما لا يخفى قوله

بشيء اى قالت المعتزلة في التقضية ليس شيء اذ عدم وقوع مرادة ولو بالامر اذ التقضية نوع نفص مغلوبة  
 ولا اقل من الشناعة حيث لم يقع مراد الملك ووقع مرادات العبد والخدم كذا في شرح المقاصد قوله وفيه  
 يعرف من الإرادة الاى قيل في التقضية لزوم النقص الشناعة على المعتزلة انه لا يفهم من ارادته تعالى ايمان العباد  
 رغبة واختيار الرضا بقولهم يتخلف المراد به عن الإرادة التقضية قول يتخلف المراد عن الرضا وهو هذا  
 اهل السنة والجماعة فكما لم يلزمهم النقص الشناعة كذلك لا يلزم المعتزلة ايضا قوله وهو كلام اه اى قيل  
 كلام ليس له معنى محصل اذ ذلك لا يفيد لو كان الرضا عندنا ما هو عند المعتزلة وليس كذلك فان الرضا  
 عند المعتزلة هو الإرادة مطلقا من غير تقييد بعدم الاعتراض فالقول يتخلف المراد عن الرضا عندهم قول يتخلف  
 المراد عن الإرادة فيلزم النقص الشناعة بخلاف الرضا عندنا فانه ارادة مع تلك الاعتراض ونفس القول فلا  
 يلزم من القول يتخلف عن المراد عن الإرادة فانه امر قد يجامع تعلق الإرادة كما في ايمان المؤمن وقد  
 لا يجامع كما في كفر الكافر وتعلقه ارادة دور الرضا ولا يلزم من يتخلف عن المراد بقص وشناعة في ذاته  
 نعم يتخلف المراد عن الإرادة نقص عندنا لكن الرضا لا يستلزمه كما لا يخفى وكذا لا يفيد ما قاله الفاضل المحقق  
 من ان المعتزلة ان يقولوا ارادة التقضية هو الامر والنهي ولا شك ان مخالفة الامر والنهي لا يستلزم نقصه  
 ولا مغلوبة اجماعا لا في ذلك انما لم يكن معنى الامر عندهم ما فسره القوم مرطبا للمأور به سواء كان  
 مرادا وليس كذلك فان الامر عندهم هو الارادة فخطف للمأور به عن الامر يتخلف الامر عن الإرادة  
 فيلزم النقص المغلوبة بل رتبة قوله اوبلا تاثير بقدرته فهو من هذا شعري فان الله تعالى الجبر كادته  
 بان العبد اذ صرف قدرته وادامه الى الفعل او جبره عقيب في ذلك من غير ان الله ارادته تاثير في وجوده  
 فذلك الفعل مخلوق الله تعالى ومكسور العبد وسيجي تحقيقه انشاء الله تعالى قوله او قدرة العبد  
 فقط بله ايجاب ولا يخفى انه لا يظهر ما ذكره فرق بين مذهب الحكماء ومذهب المعتزلة لا رعدام الايجاب والاضطرار  
 انما هو بالنسبة الى النفس القدرة واما مع تمام الشرط من الإرادة وعجزها فليس الا ايجاب والاضطرار وهو  
 لا ينافي الاختيار بالنسبة الى ذاته ولذا قال في قواعد العقائد ان مذهب الحكماء والمعتزلة ان الله تعالى ايجاب  
 للعبد القدرة والارادة وهما يوجبان وجود المقدور قال في التلخيص المجيد للتجريد ومذهب الحكماء والمعتزلة  
 الى انما واقعة بقدره العباد على سبيل الاستقلال بله ايجاب بل باختيارهم فرق بين المذهبين باعتبار ان  
 خلق الارادة والقلة في العبد عند المعتزلة على سبيل الاحتيار وعند الفلاسفة بالاجاب قوله

هذا هو  
 المذهب  
 المعتزلي  
 في  
 هذا  
 الموضع

من هذه المفادسة <sup>بما</sup> على كلام الحكماء فان يتحقق من جهة الله تعالى فاعل الحوادث كلها والاعمال كلها  
 شروها معقولة لا حاجة الى ان على ما صرح به في شرح الاشارات حيث قال ان الكل متفقون على صدور الكل منه  
 جلا جلاله وان العبد موصوف بالقدرة على الاطلاق والاشياء اهلها في مقالا تهم وما نقل عن افلاطون من ان العالم كلفة  
 والارض حركية والافلاك مستقيمة والحوادث متباعدة والاشياء اهلها في مقالا تهم وما نقل عن افلاطون من ان العالم كلفة  
 في بعض نصوصه ايقف قوله والمسمى عر امان المسمى اذ قال في شرح المقاصد هذا القول من الامام وان اشهر في الكتب اكانه  
 خذ فاعلم صرح به في الاشياء موعنة حيث قال الخ الخ هو الله تعالى الخ الخ هو الله تعالى الخ الخ هو الله تعالى الخ الخ هو الله تعالى  
 ثم من غير فرق بين ما يتعلق بقدرة العباد وما لا يتعلق بقوله او مجموع القدرتين اى قدرة الله وقدرة العبد  
 ان يتعلق بالمجموع بالفعل بنفسه يورث في اصل الفعل مع ان قدرة العبد غير مستقلة بالناظر فاذا اضممت اليه قدرة  
 الله تم صدارت مستقلة بتوسط هذه الاعانة وهذا أقرب من الحق وان اشهر في الكتب ان جعل كلامها موثرا  
 وجوز اجتماع المورثين على اثر واحد فانه بط صريح قوله بان يجعله وصوفا له كما في علم النسيم تأديبا وايداء فان  
 العلم واقعة بقدرة تعالى وكونه طاعة على الاول ومعصية على الثاني بقدرة العبد والطائفة لم يرد ان قدرة العبد  
 في خلق وصفه الطاعة والمعصية والامر له عليه فالمرم على المستقلة بل اراد ان للقدرة خلا في ذلك الوصف  
 بالنسبة الى العبد طاعة ومعصية كذا ذكر المحقق الدواني ويرد على مذهبه هذه الصفات امور اعتبارية يلزم  
 العبد باعتبار موافقة لما امر الله سبحانه وتعالى ومخالفة فلا وجه لجعله ان القدرة قوله والمقصود ان بعض  
 المقصود قوله وللعباد اذ لا يصحك الا على هذين المذهبين فان قوله للعباد افعال ردة على الجبرية اذ لا فعل له عند  
 وكذا على الناقص اذ للعباد عدة اوصاف والافعال لا انفسها وقوله اذ ياربه وعلى الحكيم حيث قال العبد بقدرته تبارك  
 واضطرار واما الر على المتقلة فقد سبق ولذا لم يشهد بها قوله الا ان بعض الادلة لا تجري اياه وهو قوله لا لم يكن  
 للعبد قبل ما صم تكليف ولا ترتيب استحقاق الثواب والعقاب على افعاله قوله واما قوله ولا ترتيب استحقاق الثواب والعقاب  
 فيه نظر مرة ذكره وهو ان ترتيب الثواب والعقاب امر متعدي كترتيب الاحراق عقيب سب النار فكما يقال لم ترتب الاحراق  
 على سبه كذلك لا يقال لم ترتب على هذا الفعل الثواب على ذلك العقاب قوله وقد يرد ايضا على الجبرية اياه  
 كما يرد على الجبرية بعدم صحة التكليف يرد بعدم فائدة التكليف والدعوة والبغث والتأديب فان فائدة التكليف  
 طلب الفعل والتردد ولما لم يكن من شأن العبد الفعل صار التكليف بلا فائدة ولا يرد هذا على الاشعرى بان يقال لو لم  
 يكن لقدرة العبد تأثير في الافعال لم يفد هذا التكليف نحو ان يكون ذلك التكليف داعيا لاختياره لفعل وهو القدرة



اليه ليرتب عليه خلق الله تعالى ذلك الفعل ترتيباً عادياً وبأعبار ذلك الاختيار المرتب على الداعي للصير  
 الفعل طاعة اذا وقع ادعاء الشرع او معصيته اذا خالفه ويصير علامة الشبهة والعقبات ههنا بيان الجبر  
 وعدم التمكن لا مقصوده دفع لما يورد من ان هذا السؤال والجواب قد سبقا حيث قال فان قيل فيكون الكافر  
 مجبوراً في كفره اه فهدا التكرار محض وحاصل الدفع ان هذا بيان الجبر بالنسبة الى كل ما يمكن الجبر به من الفعل في الزمان  
 حيث عزم وقال ما ان يتعلق بوجود الفعل وبعدمه وما من قوله فان قيل بالنسبة الى الافعال الصادر عن عند فقط  
 حيث خصص الامر بالنسبة الى الكفر والفسق مع انه قد فصل في السؤال والجواب ههنا بأن هذا السؤال الثاني من الجبر  
 عند الحاد النقص مالم يفصل في ذلك المقام فلا تكرار علم اجعل الكفر والفسق من كذا في الوجود كما ما ينبغي  
 على العرف والمرد الموجود في العبد انصافاً بها في الخارج كما معنى وجودها في انفسها والافعال امران على صيانت  
 لا تحقق لهما في الخارج قوله وهكذا في الامتناع بان يقال ما على الله تعالى ان اراد عدمه يمتنع اذ لم يتبع  
 الجاز وقوعه فيلزم فلا علمه بحد مبداه وتختلف المراد عن الإرادة نعم وان شئت بالاعلام الزمنية لا غير الزمنية  
 نه ليس بالنسبة الى الموجود لان اعدام الحوادث الزمنية فلو كانت مسبقة بالارادة لكانت حادثاً لان ان كان  
 حادثاً على ما هو المقرر المتفق عليه بين الجمهور في جميع المشارح الارادة بالنسبة الى جميع الممكنات محل بحث ويؤكد ما  
 في شرح المواقف لعدم ليس محتملاً للتأخر كما لا وجود بل مع استناده اليه انه لا يتعلق بالفعل فلم يوجد الفعل كان  
 عدمه الى القادر يقضي حدثه كما في الوجود فيلزم ان لا يكون عدم العالم ازيلاً واما الجواب بان لا يمكن كون اخر كما قد  
 حادثاً التبعة يجوز تقدم القصد على عدمه كقدم الايجاد على الوجود على ما مر ولو سلم فيجوز تنعيم الارادة بالعدم  
 حتى يشمل بقاء الشيء على عدمه فليس محمداً كان النعم الاول وان كان خالصاً عن هذه الاستمرارية لكنه يهدم الاستمرارية  
 بكونه نعم فاعلا محتملاً على كون العالم حادثاً واما الثاني فلا نبقاء الشيء على عدمه ليس انصافاً بالعدم  
 في الزمان الثاني بل امران اذا لم يكن العدم صالحاً لان يكون اتم نسبة الى جميع الازمنة على السؤال  
 ان بقاء الشيء على عدمه مستند الى بقاء عدم مشيئة الفعل كما في غاية ما يتكلف ان يقال ان عدم الاشياء كوجود  
 مرتبط ببارادته الا ان يتباطى الوجود بوجودها وارتباط العدم بعدمها ولا ينبغي بتعلق الارادة بالعدم الا ان  
 الارادة بالعدم باعتبار عدمه بقوله ولذا وضع في الحديث فانه استدلال بعدم الفعل الى عدم المشيئة لا الى مشيئة العمل  
 كذا انقل عنه قوله ولا يمتنع ان يكون يتعلق الارادة بالوجود بمتن وجوده لان ارادة عدم الوجود عدم العلة  
 عدم المعلول من مظاهر وجه آخر لعدم كون العدم اثر الارادة لانه لو كانا ارادة عدمه وعدم الارادة ايضا

يلزم توارد علة من مستقلمتين على معلول واحد قوله والمعتزلة لما جوزوا الخلف على الإرادة لا يعني المعتزلة  
 لما قالوا الخلف لم ير ادعى ارادته تعالى اذا كانت متعلقا بفعل غير جازلانه ارادة تفوضية يجوز تخلف المراد عنها عندهم  
 من غير نقص على ما مر له يتوجه السؤال عليهم بان يقيم ارادة الله تعالى افعال العباد يستلزم الجبر منهم يقولون لا ارادة اذا  
 الارادة بالوجود يجب ولا يمتنع بل يمكن وجوده في عدمه لان الخلف ممكن نعم يرد على اكثرهم السؤال بتعميم علمه تعالى فان  
 تخلف المعلوم عنه يستلزم الجبر وهو نقص وانما قيدنا بالكثر لاننا بالحسن وان قال بتعميم العلم لكنه يقول انه تعالى لا  
 الاشياء قبل وقوعها فعدله ان يتصور الجبر بالنسبة الى العلم ايضا قوله قد يمنع هذه المقدمة اي كما يمنع منافاة كونه  
 الفعل الاختياري وجبا او منع الاختيار كذا لك يمنع نفس جعل تعلق العلم والارادة بفعله الاختياري وجبا او  
 متفاد العلم تابع لمعاده ومعنى ان يصل في الطائفة المعلوم والعلم حلال ومكانه عنه فانه الكشف والشيء على  
 ما هو عليه فمحددة التوكل بصورة الفرس اما يكون علما اذا كان مطابقا له حتى لو خالفه بوجه ما لم يكن علما بل  
 جهلا فلم انه لا يدخل العلم في جعل الفعل وجبا وسلب القدرة والاختيار عرفا على ذلك ليس له ارادة ايضا ما دخل  
 في سلب الاختيار لا ارادة متفوقة على علمه تعالى وتابعة له والعلم تابع للمعلوم لا كصد عن العبد بالاختيار  
 الصلابة بالاختيار العبد فلا يكون موجبا للفعل اما قوله الجبر انقله علمه تعالى جهلا وتخلف المراد عن ارادة  
 هذا لا يثبت الاحتياج بل الاستلزام والفرق ظ قوله فلا يكون فعل العبد كحركة الجمادات اي اذا كان الجبر والارادة  
 بتوسط الاختيار محققا للاختيار في نفس الفعل لا يكون ذلك الفعل كحركة الجمادات لان كل ما دخل لاختياره فيه اصابه وهو المقصود  
 ههنا ان المقصود نفى الجبر في افعال الذي يدعي الجبرية وهذا القدر كاف له واما الكلام في ان ذلك الاختيار ليس بفعل  
 كانه لا يوجد شيئا على ما نقرر عليه اي اهل الحنفية كونه مخلوقا لله تعالى فيلزم الجبر في الشيء لا يتعري سلبا ويقول  
 العبد لا يجوز علم الاختيار فانه محل الارادة التي احدثت فيه جبراً وهو جبر متوسط لا يستلزم الجبر في الافعال  
 علما سمي تحقيقا واما الذي اهلنا الى هذا الاستدلال فيصريحوا بالضرورة لا بعد ما ذكره لهم ان يقولوا ان كون الاختيار  
 مخلوقا لله تعالى لا يستلزم الجبر الاختيار الذي هو مخلوق له نعم بمعنى الارادة وهي صفة من شأنها ان يتعلق بكل  
 من الطرفين الفعل والترك من غير ادعاء ومرجح كما في قدح العطش ان يكون من الله تعالى لا يستلزم الجبر لان عطاء صفة  
 من حيث كونها صفة ليس جبراً انما يقال الجبر بالنسبة الى الافعال واعطاء الارادة لا يستلزم شيئا منها الا ان  
 لا يرد له ارادته تعالى من ذاته تعالى بطريق الاحتياج من غير شائبة الاختيار لا ينافي كونه فاعلا مختارا بالانفاق  
 فكذا ذلك صفة العبد من ذاته ايضا لا يستلزم الجبر ولا ينافي كونه مختارا اذا لا فرق بينهما في عدم كون كل منهما

باختيار صاحبه لم يكن الاختيار بمعنى الإرادة المتعلقة بأحد الطرفين أو الإرادة التابعة للدلالة على مراد الله تعالى  
لعدم التمكن من على أحد طرفي العقل أما مطلقاً أو عند وجود ذلك لكنه ليس كذلك هذا ولا يخفى عليك أن ما ذكرناه من أن  
على عدم كونه مجبوراً في الفعل الصادر بتوسط الاختيار أو ما في النفس الاختيار فهو مضطر مجبور قطعاً كما أنه قد  
موجب بالنسبة إلى الإرادة وغيره من الصفات وإن كان مختاراً بالنسبة إلى الأفعال الصادرة بتوسطها والشيء  
الاستغنى عما يقول بكونه مجبوراً في الاختيار كما في الفعل الصادرة بتوسطه تأمل قوله توجيه النقص بالعلم باليقال  
ما علم الله وجوده في الزمان لم يجد وما علم عدمه ميتة فلا يكون الأفعال الصاعدة في كمالها في اختيار معزها اختياراً  
المتخاضعين قولهم ما بالارادة مبنى إله أي النقص بآلية تعالى مبنى على تعلقات الإرادة الزلية فيقال ما أراد الله  
نعم في الزمان وجوده لا يجزى ولا يمتنع فلا يكون له اختيار في الفعل الصادرة عنه فيما لا يزال أما إذا كانت حادثة  
فلا يتم ذلك بل لا يكون الإرادة تعلق سابق على وجود الأشياء فيكون مقتضى القول الفاضل الجلي النقص وارد  
ولو كانت تعلقاً بها حادثة بأن يقال التعلقت بأيجاد شيء فيما لا يزال يجب وجوده ولا يمتنع وجوده فبطل الاختيار  
وفي غير ذلك هذا هو الجواب باختصار حاصله في الجواب وهو كما ينبغي في الاختيار التام التمكن على الفعل والترك  
قبل الإيجاد وإنما المنادى بالوجود الحاصل قبل الإيجاد كما لحاصل من تعلق الإرادة في الزمان وهو شرط قوله وتقييداً  
بالاختيار كما حاصل الجواب الاختيار عبارة عن التمكن من إرادة الصانع حال الإرادة الشيء لا بعد ما لا يجوز  
الحاصل بعد الإرادة لا ينافي الاختيار وهو حاصل في ذاته تعالى بالنسبة إلى الإرادة لأنه كان يمكن في الأول أن يتعلق  
إرادة الله تعالى بكل من الطرفين على سبيل البديل وكذا بالنسبة إلى العلم أيضاً لأنه ليس قبل تعلق إرادة  
الله تعالى علم الموجب لتعلق الإرادة لأن تعلقاتها الزلية فلا يتصور القبلية والبعدية في الزمان بل في  
إرادة العبد فإن تعلقاتها متأخرة عن تعلق إرادة الله تعالى الزلية فيتحقق الوجوب أو الامتناع قبل فلا يكون  
للممكن من الطرفين حين تعلق الإرادة وقد يجاب عن النقص بالارادة بأن المرحم الموجب في أفعالهم هو الله  
المستند إلى إرادته تعالى بطريق الإيجاب بخلاف ما في أفعال العبد فإنه بإرادة الله تعالى فيلزم المجزئية قطعاً  
قوله تأمل فقل منه ولعل وجه التأمل أن معنى الإيجاب على ما ذكرته هو عدم التمكن من الطرفين حين تعلق  
الإرادة بأن يكون تعلقاتها متفرعة على شيء تابعاً له الشرح وجوبه الأول هذا إنما يستدعي القبلية الذاتية  
لا الزمانية فالإيجاب بهذا المعنى خاص في ذاته تعالى كان يمتنع أن يمتنع من مقتضى تعلق الإرادة بالوهمان كغيره  
عليه الذات فإن تعلق الإرادة تابع لتعلق العلم ومقتضى عليه فيتحقق وجود الفعل قبل تعلق الإرادة عليه

هذا هو الجواب باختصار حاصله في الجواب وهو كما ينبغي في الاختيار التام التمكن على الفعل والترك قبل الإيجاد وإنما المنادى بالوجود الحاصل قبل الإيجاد كما لحاصل من تعلق الإرادة في الزمان وهو شرط قوله وتقييداً بالاختيار كما حاصل الجواب الاختيار عبارة عن التمكن من إرادة الصانع حال الإرادة الشيء لا بعد ما لا يجوز الحاصل بعد الإرادة لا ينافي الاختيار وهو حاصل في ذاته تعالى بالنسبة إلى الإرادة لأنه كان يمكن في الأول أن يتعلق إرادة الله تعالى بكل من الطرفين على سبيل البديل وكذا بالنسبة إلى العلم أيضاً لأنه ليس قبل تعلق إرادة الله تعالى علم الموجب لتعلق الإرادة لأن تعلقاتها الزلية فلا يتصور القبلية والبعدية في الزمان بل في إرادة العبد فإن تعلقاتها متأخرة عن تعلق إرادة الله تعالى الزلية فيتحقق الوجوب أو الامتناع قبل فلا يكون للممكن من الطرفين حين تعلق الإرادة وقد يجاب عن النقص بالارادة بأن المرحم الموجب في أفعالهم هو الله المستند إلى إرادته تعالى بطريق الإيجاب بخلاف ما في أفعال العبد فإنه بإرادة الله تعالى فيلزم المجزئية قطعاً قوله تأمل فقل منه ولعل وجه التأمل أن معنى الإيجاب على ما ذكرته هو عدم التمكن من الطرفين حين تعلق الإرادة بأن يكون تعلقاتها متفرعة على شيء تابعاً له الشرح وجوبه الأول هذا إنما يستدعي القبلية الذاتية لا الزمانية فالإيجاب بهذا المعنى خاص في ذاته تعالى كان يمتنع أن يمتنع من مقتضى تعلق الإرادة بالوهمان كغيره عليه الذات فإن تعلق الإرادة تابع لتعلق العلم ومقتضى عليه فيتحقق وجود الفعل قبل تعلق الإرادة عليه

ذاتية بخلاف ارادة العبد فانها متبوعة <sup>لعل</sup> لتعلق <sup>بغير</sup> وارادته ضرورة توفيقها على تعلقها بطريق العادة وان كان  
 لتعلق ارادة العبد متأخرا عن تعلقها بالزمان فلا يلزم الابطال وسلب القدرة واختيار قوله اي بالدوران  
 والترتيب المحض ثم لما يتوهم من شرط العبادة من ان قوله ان القدرة العبدية ارادة مخرجة في بعض الافعال يدل على ان  
 القدرة تأتيا فيه وهو مناف للحقيقة المستفادة من قوله ان الخالق هو الله وحامل الدفع انما يحكم بديهية العقل  
 هو ان القدرة العبدية مخرجة في بعض الافعال بل انما يثبت من تحقق القدرة تحقق الفعل متى ما يوجد <sup>بوجود</sup> والترتيب المحض  
 على الحكم بالتأثير او عدمه كما يحكم بذلك الاحتجاج مع مساس النار وترتبة عليه كنه يحكم العقل بان القدرة مخرجة  
 بالتأثير حتى يصير منافي لقوله بالخالق هو الله اذ لا حكم للضرورة فيه كما انه حكم لها في عدم التأثير بل كل  
 منها انظر ثم ثبت بالدليل وما ذكره اندفع الشبهة التي وردت لنفي الجبر المتوسط من ان بديهية العقل كما  
 يوجد صفة في العبد فارق بين كونه بطريق الواقع من الجبر ثم ثبوت تأثيرها فان صدق حكمها الاول صدق  
 الثاني فيكون مذهب القدرة حقا وان كذب الثاني كذب الاول فيكون مذهب الجبر حقا وعنه التقدير فلا  
 توسط اذ كل حكم للبدنية في تأثير القدرة الحادثة سيما حين ثبوت انتفاءها بالقواطم انما حكم البدنية بالدوران  
 والترتيب المحض كما لا يخفى <sup>فانه</sup> صرف القدرة جعلها بمعنى معنى صرف القدرة جعلها متعلقة بالفعل وذلك الصرف  
 يحصل بسبب تعلق الارادة بالفعل لا بمعنى انه سبب موثر في حصول ذلك الصرف اذ كما هو ظاهر الا انه بل بمعنى ان تعلق  
 الارادة يصير سببا عاديا لان الخلق لله تعالى العبدية مخرجة متعلقة بالفعل بحيث لو كانت مستقلة والتأثير  
 كما وجد الفعل واما من شرط الارادة وجعلها متعلقة بالفعل فليس مخلوقة لله تعالى بل هي الجبريل هو لذاتها  
 فانها صفة من صفاتها ترجح احد المتساويين بل المروج من غير ادعاء لها ومخرج كما عرفت في ارادة الله تعالى  
 صفة توجب تخصيص احد المقدورين بالوقوع في بعض الاحوال من غير احتياج الى مرجح وكما ان صدور الارادة عن ذاته  
 نعم بطريق الاحتياج لا جبر في افعالها كذلك صدور ارادة العبد من ذاته لا يوجب كونه مجبورا في افعاله  
 واعلم ان هذا المقام يستدعي بسطا في الكلام فنقول وبالله التوفيق ان افعال العباد منها ما يتعلق بها ارادة  
 الله تعالى لا توسط اختيار العبد <sup>بمعنى</sup> ارادة الله يوجد اسوة لتعلقها ارادة العبد او لا ومنها ما يتعلق بها ارادة الله  
 بتوسط اختياره واردة بمعنى ان الله تعالى اوجبت العبدية بقرينة الفعل والترك واردة ترجح  
 فاذا رجحت ارادة العبد احد الطرفين وعرفت عليه تعلق قدرته وصرفه كالآلة والذات اليه بمعنى ان تعلق  
 الارادة يصير سببا عاديا لان الخلق لله تعالى العبدية مخرجة متعلقة بالفعل بحيث لو كانت لها تأثير

وجعل الفعل متعلقا بمراد الله تعالى وقدرته بخلق ذلك الفعل عينية ذلك لا على بخلق ارادته وقد  
 وصرف الاله اليه تعقبا ذاتيا فاقبيل ذلك الترجيح المنفرد عليه بخلق القدرة وصرف الاله الى امر  
 ان يكون مخلوق الله نعم فالجبر باق او فعل العبد فيكون العبد خالقا للبعض فقال له قلت ذلك الترجيح من  
 الارادة على ما يدبر في موضعه من ان الارادة صفة من شأنها ترجيح احد المتساويين فان قيل اذا كان الترجيح من  
 مقتضيات ذات الارادة فلماذا التكاليف اذا ارادة يتعلق باحدهما بالضرورة قلت قد يصير التكليف  
 متعلقا بامر الله تعالى على ان الارادة تابعة للعلم فاذا علم المكلف ان التكليف واقع هكذا في بعض المراتب اعيا  
 متعلق ارادته وترجيحه فيصرف القدرة والداعي اليه فيخلق الله تعالى الفعل عقيب عادة وباعتبار ذلك المتعلق  
 بالارادة المترتب على الله تعالى فيصرف الفعل طاعة وعلامة للثواب والحاصل ان الله نعم خلق في العبد  
 اجماليا الاختيارية قبل صدورها واعلم بحسنها وفتحها وترتب الثواب والعقاب عليها ما هو ذو مسان  
 الشارح وخلق فيه ارادة تابعة لذلك العلم مرجحة لبعضها وقدرة متعلقة بالفعل تابعة لتلك الارادة  
 بحيث لو كانت مستقلة في الوجود لا وحدها فاعلم بالحق والحق الداعي وتعلق الارادة بتلك القيمة يستحق  
 الذم باعتبار المحلية والعقاب بطريق جري العادة وان تعلق بالحق يستحق المدح والثواب كذلك فلو  
 فعل قبيحا لم يعلم بغيره لا يستحق الذم والعقاب ولو تعلق ارادته بغيره وعزم عليه مع العلم بغيره يستحق المواظقة وان لم  
 يخلق بعدة فان قيل تلك الارادة التي من شأنها الترجيح حادثة فهي ما بالارادة العبد فيعزم التسلسل وما  
 بالارادة الله تعالى فيكون مجبورا قلت تلك الارادة مخلوقة الله والعبد مجبور في نفس تلك الصفة وهو  
 لا يستلزم الجبر في الافعال الصادرة بتوسطها كما في افعال البارئ نعم فانها صادرة بتوسط الارادة المستندة  
 الى ذاته بطريق الاجبار والزم حدودها مع عدم تخلفها فيها اذ لا فرق بين ان يكون مستندة الى ذاته بطريق  
 الاجبار وبين ان يكون مستندة الى غيره في عدم كونها بالاختيار والسفينة ان الارادة المخلوقة فيه مطلقة معبران  
 تكرر متعلقة بالحق والقيمة هذا حصول ما ذكره الشارح في هذا الكتاب من تحقيق خلق الافعال والله علم  
 بحقيقة الحال قوله وقيل صرف القدرة اية اي وقيل في بيان معنى صرف القدرة ومفادته لغير القدرة  
 اية صرف القدرة عبارة عن قصد استعمالها وذلك القصد غير صرف الارادة لانه عبارة عن القصد الذي  
 يحدث عند القدرة كما سيجي في بيان الاستطاعة مع الفعل من ان القدرة صفة يخلقها الله تعالى عند  
 قصد اكتساب الفعل وانما قلنا بمفادتهما الارادة صرف القدرة متأخر بالذات عن وجودها لا قصد

فرع كونها موجودة ووجود القدرة متأخر بالذات عن قصد الالكتساب لانه سبب عادي لمخلوق القدر <sup>المقدور</sup> مقدم  
 غير المتأخر اذ لو كان عينه يلزم تقدم الشيء على نفسه قوله وليس شيء لا يقصد الاستعمال اه اذ كل صاحب  
 القبل ليس بشيء اما بيان معنى صرف القدرة بقصد الاستعمال فلا بد من تقضي ان يوجد المقدرة في العبد ولا  
 يكون مستعملا له استعماله موقوف على القصد متأخر عنه بالزمان <sup>الزمان</sup> كقصد الفعل مقدم على الفعل بالزمان  
 على ما تقر عليه اى جمهور المتكلمين ولا تكرر القدرة مع الفعل باقبله بالزمان لان الفعل مقارن لاستعمال القدرة  
 المتأخر بالزمان عن القصد المقارن بوجود القدرة مع ان <sup>ههنا</sup> يقول لمجد وثها عند قصد الفعل <sup>عن</sup> ارادته  
 انها مقارنة للفعل بالزمان لا قبله واما بيان مغايرة القصد <sup>فقد</sup> تقدم الشيء باعتبار اذ اننا في تأخره بحسب  
 وصفه فيجوز ان يكون القصد محيى ذاتا متقدما على القدرة متأخرا باعتبار <sup>عنه</sup> وصفه اى بالنظر الى استعمال  
 القدرة فلا يثبت مغايرة القصد بل كفا في قولك ما ههنا فتهلكه فان الرمي المخصوص باعتبار افضاءه الى الموت يكون  
 قتلاد هو انما يتحقق بعد الموت فيكون الرمي متأخرا عن الموت باعتبار كونه <sup>قتلا</sup> مع انه متقدم على الموت باعتبار اذ ان  
 ولزمهم دخول الفناء في قولك ما ههنا فتهلكه هذا هو التعقيب الذي اى كون العقل تعقيب مجموع صرف القدرة  
 صرف الارادة هو التعقيب الذي بالنسبة الى <sup>الكل</sup> الصفة الارادة تعقبها زمانيا بل الشبهة لذاتى لان خلق الله الفعل  
 لا يتوقف على صرف العبد قدرته و ارادته بحيث يمنع وجوده بدهنه اذ هو من اسباب العبادية التي ليست سببها الا  
 وهمة فكذلك التعقيب قوله والا فالقدرة اه اى وان لم يكن التعقيب انتلن فانما لم يكن القدرة مع الفعل بل قبله  
 وهو خلا فذهب الشيخ <sup>الشيخ</sup> الى قوله قيل عليه لا شركة الا حاصلة التفسير الشركة بما ذكره بقية ان لا يكون  
 الشركة في مذهب السناد لعدم الفراد كل موقدة الله وقدره العبد مقدور بل مجموعا موثر في مقدور واحد  
 مع انه مذهب اقسام شركة من مذهب المعتزلة لانه يدل على القدرة تعالى غير كاملة في الابدان <sup>هو</sup> فانه فنية محتاجة الى  
 الاعانة فمذهب المعتزلة فانه لا يدل على نقصان بل علم انه لا يقدر على بعض الامور ولا نقصا في ذلك كما لا  
 نقصان في عدم قدرته على المنغاث قوله وليس شيء اه اى فا ذكره ليس بشيء لان كلا من المؤثرين اعنى قدرة الله  
 تعالى وقدره العبد يتفرد بهما له من مجله في التأثير على الالاه <sup>له</sup> انه اقبح شركة من المعتزلة لان تأثير قدرة العبد  
 في بعض الامور يجعل الله تعالى وخلق مؤثرا فيها ليس اقبح من بعض قدرة الله بالكلية وجعل العبد خالقا بالاد  
 استقلال والقياس علم <sup>العلم</sup> متممات قياس الفارق قوله ولا يحصى في ملكه لا قبل الواو للمحال قول الجوز ان يكون معطوفا  
 على قوله دخل قدرة الله بتقدير المصداقية وهو ادخل في الغنم ونظم المعنى كما لا يخفى قوله اى علة عادية



وهي ما يدور عليه الفعل وجودا وعدا كالنار مع الاحتراق والشرط العادي ما يتوقف عليه تأثير الفاعل عادة  
لا حقيقة وان لم يكن الزامه كسبب الملاقي فان تحقق السبب لا يستلزم تحقق الاحتراق فان قال الفاعل المحترق من انه لا  
يظهر الفرق بين كون القدرة على عادية وبين كونها شرطاً عادياً ليس بشيء وهذا عند الشيخ الا شعري <sup>يقولون</sup> شبه كون  
شأن القدرة الحادثة بالتأثير فسميتها بأعلة بشرطها جزاء قوله وان اقول ان هذا ما وقع في كلامه الا مدى من قوله  
شأن القدرة التي لا تأثير غير مسلم عند اصحابنا فلا محيص ايراد غير مسلم لانهم انما ينفون التأثير بالفعل لا كور شأن التأثير  
شأن الوجبة <sup>شأن</sup> الازمة واستحقاق العقاب فترك الواجبات بمعنى عدم اثباتها والى ذلك سبب القبح وهو تصنيفه لقدرة <sup>فعل</sup>  
الخير بترك القصد وهذا مني على ما هو الصواب من ان عدم الفعل ليس متعلقاً بالقدرة والارادة بل هو متعلق <sup>بالقدرة</sup> بعدم  
على ما مر من ان عدمه ليس متعلقاً بالمشية والقدرة واما عند من سبب ان مقتدر حاصل بصرف القدرة والارادة  
التي غلبت وجه استحقاق الذم في ترك الواجبات كسبب القبح بقصد فعل الشر وهو من القدرة اليك للتقديم فقط واما من  
ترك الواجبات بعدم الالتيان لا بالترك بمعنى كلف النفس عنها عند من سبب الاسباب وميل النفس الى الفعل المنهي حاصل  
الارادة والقدرة بالاتفاق كما ان النفس المنهية عند من سبب الاسباب والميل الى الفعل الواجب حاصل بصرف الارادة  
والقدرة فاستحقاق الذم والعتاب كسبب القبح بالاتفاق وما ينبغي ان يعلم ان قول الشارح فيسحق الذم والعقاب  
ليستفاد منه انه قد يستحق الذم والعقاب بترك قصد الفعل ايضا وانه قد لا يعاقب بعفو من الله تعالى او  
من العبد ونحو ذلك ومعنى الاستحقاق انه لو عوقب بذلك كان ملائماً للنظر الشارح لا من جهة كلامه لانه ليس  
مذهبنا قال بعض الفضلاء ان لو كان استحقاق الذم والعقاب كاضاعة صيد ففعل الخير كان معاقباً بقصد فعل  
الشر لحصول التضييع مع ان قصد فعل الشر معفو ما لم يعمل اقول لا يحسن ان المعفو هو خطو فعل الشر بل القصد  
القصد فلا قال في تهديد العرفه ثم اعلم ان القلوب من الفكر والنية بل يحاسبها كالحاسبين <sup>بعضهم</sup> كالحاسبين  
والاصح انه انظر به اليه ولم يعتقد ولم يوثق فانه لا يحاسبها كالحاسبين كالحاسبين كالحاسبين كالحاسبين  
واما اذا انظر به اليه واعتقد ذلك وثبت عليه فانه يسأل ويحاسب بقوله تعالى وان تبدوا في انفسكم وتخفوه  
يحاسبكم به الله وقوله تعالى البصر والنفوس والافئدة كل اولئك كان عنه مسئولا قوله وهو لا ينافي في ان يكون  
سبب الذم والعقاب في ترك الواجبات لا ينافي ان يكون وجه الذم في فعل الممنهيات شيئا اخر اعني صرف  
القدرة اليه على ما سيجي في صحة الاستطاعة لعمدة المحرر قال انه صرف قدرته الى الكفر وصنيعه باختياره  
اذا وانما قلنا انه لا ينافي في ذلك لا ترك الواجب وان كان من الممنهيات الا انه من المتبركون فيجوز ان يكون وجه الذم

بعضهم

[illegible]

ولا يخفى ما فيه من الأول فلا بد من تغيير قوله والادب يصح تفسيره بسلامة اسبابه مصداقاً وان لم يكن دفعياً تكليفاً  
 واماناً ثانياً فلان قوله وثناؤا وسلاماً اسباباً لا يصير كلاماً على السند الغير المساوي وهو خارج عن قابول المناظر  
 على الملبس المذكور لا يصح فيه تسليم صحة الاستطاعة لسلامة الاسباب فلا حاجة الى ادفعه واماناً ثانياً فلا  
 اسلوب الكلام ياتي عن ذلك كما لا يخفى من قوله وقول سليم وطبع مستقيم قوله ولا فرقاً افاد بعض الافاضل  
 الى اخره اراد به السيد الشريف قدس سره العزيز وحاصل التأويل ان القوم وان فسروا الاستطاعة بسلامة <sup>اسباب</sup> الاسباب  
 الا أنهم تسامحوا في ذلك اذ لم يقصدوا معناه الصريح بل ما يفهم منه اعني كونه بحيث سلت اسبابه اعتماداً وعلى  
 ظهور الاستطاعة صفة المكلف والسلامة ليست صفة له فلا بد ان يقصد بما ذكرنا في تعريفها معنى هو صفة  
 اعني كونه بحيث سلت اسبابه وذلك سلة الاسباب عليها واضحة وكل الكلام في كل وصف <sup>للشيء</sup> للشيء مجال متعلق  
 قولنا ذلك فمالمعنى من اللفظ وزياد قيام الوجود والحق مطابق الواقع اياه ههنا خلافاً لما ذكره السيد في محاشية شرح  
 وقد سبق مثله في قوله مطابقة الواقع اياه فنذكر قوله بحري المقام الحري في محل النزاع على ما هو رأي المحققين في انه  
 حكمه امام الحرمين والامام الرضا جواز التكليف بالحال بل الوقوع مستند لئلا بما ذكره المحقق بقوله وقد يقال ان  
 ابا الهيثم كلف الحري وقد نسب ذلك الى الشيخ الاستغري قدس سره العزيز ولم يثبت تصريحه به وذلك لان جليلين  
 الاول انه لا تأثير لقلة العبد في افعال فمخلوقة الله ابتداء وثانيهما ان القلة مع الفعل لا قبله التكليف قبل  
 الفعل فلا يكون حين الاستطاعة والقدر وليس لشيء لانه يستلزم ذلك ان يكون جميع التكليف عندنا تكليفاً بما  
 لا يطاق على ما سبكه المحقق ولا نهى لثأثير العبد في افعاله ان القصد اليه باختياره وان لم يخلق الله الفعل <sup>عقبة</sup>  
 فصلا والتكليف انما يعتمد على سلامة الاسباب لا على القلة المقارنة قوله اعني في نفسه كعدم القدر في قلب الحقائق  
 قوله ولا يمكن من العبد ما بان يكون من جنس ما يتعلق به القدرة الحادثة بخلافه ويكفي من النوع <sup>وصف</sup>  
 لا يتعلق به التكليف كقول المحقق والطيار الى السماء قوله لكن لتعلق بعدمه طمعه فان ما علم الله وادعاه من قدره  
 وان كان ممكناً في انفسه فانه غير المتعلق بالقدرة الحادثة قوله فالاول لا يجوز الا الى التكليف بالمتنزه الذي لا يجوز ولا  
 اتفاقاً للمحققين من اصحابنا بناء على تجويز الامامير على امر واستدلوا على ذلك بان لو صح التكليف بالمستحيل كان  
 مستنداً اذ لا معنى للتكليف الا الصلة واستدعاء الحصول والا لزم بطا لا يطيل فرع تصور وقوعه ولا يتصور  
 وقوعه اذ لو تصور لصلو ثبتنا ويلزم من تصور الامر على خلاف ماهية فان ماهية تنافي بتوته والا لكان ممكناً لذل  
 وهذا كصلو الامر بانه ليس بواجب فانه يفتقر على خلاف ماهية لا يمكن السير بوجهه ليل يفتقر هذا الكلام من المحققين

قوله والثانية لا تنفع اتفاقا اه بشهادة الايات والاستقراء قال الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها  
قوله يجوز عندنا ان يجوز ان يخلق الله فيه قدرة على ذلك الفعل على خلاف العادة فان قيل يجوز تكليف الجاد ليس  
لكذلك قلت فرق بينهما بان الجاد ليس محلا للتكليف لعدم فهم الخطا بخلاف العبد قوله والثالثة يجوز بيقع اه  
فان من مراتب على كفة ومن اجرة الله بعدم ايمانه بعد عاصيا اجماعا ولو يقع التكليف به لم يعد عاصيا قوله فهذا  
توجيه اه يعني في لنا التكليف بما تعلق علمه وارادته بعدمه واقع توجبه ما قيل ان التكليف لا يطابق واقع عند الاستقراء  
ولم يلزم الالزام بالتكليف بالمتعة لذاته او ما لا يمكن من العبد اذ لا يكلف الله نفسا الا  
وسعها وبشهادة الاستقراء قوله ومن لا يقول به لا يبعد ما اه دفعه لما يتوهم مراتبه اذ كان مراد الاستقراء ما ذكر  
فلا معنى للخلاف فيه فان وقوع مثل هذا التكليف مستقر عليه وحاصل الدفع ان من لا يقول بوقوع تكليف ما لا يطابق  
لا يبعد هذه المرتبة الى المرتبة الثالثة من مراتب ما لا يطابق نظر الى انه ممكن في نفسه من العبد قوله وقد يوجب ايضا  
اي قد يوجب ما قيل ان القيد غير موثرة في الفعل عند الشيوع وغير سابق عليه التكليف قبله فيكون التكليف بما لا يطابق  
هذا الاعتبار قوله بما يمكن في نفسه اه يعني المراد بقوله ما ليس في الوسع المرتبة الوسطية بقرينة قوله وانما النزاع  
في الجواز فالنزاع انما هو في جوارحه اذ التكليف بالمرتبة الاولى يجوز اتفاقا وبالمرتبة الثانية جائز وواقع اتفاقا  
قوله ولك ان تأخذها اي لك ان تأخذ كلا القولين على الاطلاق بلا تقيدهما بالمرتبة الوسطية ولا يلزم منه  
ان يكون الحكم بعدم الوقوع وبالنزاع في الجواز في جميع مراتبه لان الاطلاق لا يستلزم العموم وشمول الامور  
لان المطلق من وضع محصة من الحقيقة محتمل محصور كثيرة من غير تعيين ولا شمول الا يرى اصله قال اظم  
رحلا واسر جلا لا يستلزم الامر باطعام جميع الرجال واساسهم فكذلك الحكم بعدم وقوع تكليف ما لا يطابق  
وبالنزاع في جوارحه لا يستلزم ان يكون في جميع مراتبه والمحشى لما قد جعل الضمير في قوله ذلك ان قلنا انهما  
الامر بامتناع تال ذلك ان لا يقيدهما مكانين اعني ما يمكن في نفسه وان يمكن من العبد في نفسه بقوله في نفسه هو  
لا يستلزم شمول المستمع منه عاين قوله ما يمكن وكذلك لا يستلزم شمول ما يمكن من العبد لا بخارج بقرينة قوله وانما  
النزاع ولا يخفى ان لغو الالزام لا مدخله في المقطع صلا قوله وقد يقال ان الالهام يعني ان الالهام كلف بالاجمان  
والاجمان عبارة عن ان لا ينسب اليه ما علم محبة من عند الله ومرجلة ما علم محبة به ان الالهام لا يؤمن  
به ولا يصدق به فيم الاتية فقد كلف بالاجمان بان الله ان يؤمر به وارضى به في الاصل ولا يصدق به وانما كان  
اذ عار الالف بغير علم وبما صدق خلاف ذلك لا يستحيل قطعا يعني ان الشخص اذا كان مصدقا كان عالما بمقتضى

علما ضروريا فلا يمكنه الصدق لعدم التصديق لانه يجب باطنه خلاف وهو القديس بل يكون علمه بتصاديقه  
 موجبا للتكذيب في الاخبار بانه لا يصدقهم وقع التكليف بالمرتبة الاولى اعني الممتنع لذاته فضلا عن جواز قوله وقته  
 بحيث لا يجوز ان لا يعني انه انما يجب في نفسه خلافه لو كان له علم بالتصديق الذي حصل له ويجوز ان لا يتحقق الله فيه العلم  
 بالعلم فلا يجب في نفسه خلافه فيجوز ان يدعى بعلوم التصديق لعدم العلم بتصاديقه مع حصوله فلا يكون تكليفيا بالمتنع  
 لذاته نعم ان خلق العلم بالعلم ضرورة كما يختلف عنه عادة فهو مستغنى عادي فيكون المرتبة الوسطى وفيه انه يلزم ان يقع  
 التكليف بالمرتبة الوسطى مع انه ذكرنا قائل انه لا يقع التكليف به اتفاقا وايضا ان هذا الجواب انما هو لبيان استحالة  
 ان يصدق في ان لا يصدق باراد غاير ما وجد في نفسه خلافه مستحيل اما الوين بان تصديقه في الاخبار بانه لا يصدق  
 في شئ مما جاء به لستلزم عدم تصديقه في ذلك الاخبار وايضا ضرورة انه شئ مما جاء به وما يكون وجوده مستلزما  
 لعدمه يكون محال فلا يتم كما لا يخفى وهذا التقرير اختاره الشارح في جوابي للعقد في كون جوابي على هذا التقرير  
 بان لا يمار عبارة عن تصديق جميع ما علم بحقيقة ومعنى لا يصر به رفع الحجاب الكلي لا السلب الكلي فانه ينافي التصديق في  
 هذا الاخبار تأمل وفي قوله والذي يحتمل مادة الشدة انما هو ما ذكرنا من المباحثات قوله والذي يحتمل مادة الشبهة  
 هذا الجواب اختاره السيد الشريف قاسم في شرح المواظف وحاصله ان الارباع في جملة في حقه غير مستلزم  
 للحج وانما المهم هو التمسك وجوبه مشروط بالعلم التفصيلي بالتصديق بانه لا يصر بالمستلزم للحال انما يكلف به اذا  
 علم ووصل اليه بخصوصه وهو علم الله تعالى واخباره للرسول لا ينافي ذلك فهو كقوله ثم لنوح علم ان يوق  
 الا موقد من الآلة ولا يخفى ان هذا الجواب انما يدل في الشبهة عن الوقوع لا عن الجواز لان وصول ذلك الاخبار  
 اليه ممكن والمعلق بالممكن ممكن قوله وفيه اختلاف الايمان بحجب اختلافه وهو مستبعد جدا لان الايمان  
 حقيقة واحدة لا يتصور اختلافها بحسب الاشخاص قوله هو صريح هذا التقرير الا اى ما ذكره الشارح بقوله وحله  
 تفصيل منع للملاحمة وما ذكره المحقق نفق اجمالى وحاصله ان وليكم جميع مقدماته بطلانه قد يتألف الحكم عنه مادة  
 مثل الجواب في حق التكليف بالارباع فضلا عن الجواز مع جريان الدليل فيه بارتقائه انه لو كان جازما لما لزم مرفوض  
 وقوعه ثم لكنه يلزم انه لستلزم الكذب في كلام الله تعالى حيث اخبر عنه بانه لا يصر بقوله مع اننا نعم بالضرورة  
 الوجوبية اه وفيه لما يوتهم من المبدء ان لا شئ من المتبنيات بمكسب العبد الدليل انما ينتهي عن المتبنيات  
 الغيب القائمة بحال القدرة واما الملة لذاته القائمة بحالها فلا يعلم الحاصل بعد النظر القائم بحاله والتم الحاصل  
 من ضرب الشئ لنفسه ونحو ذلك حاصل الدفع فما نعلم بالضرورة اننا نعلم بالضرورة اننا نعلم بالضرورة اننا نعلم بالضرورة

الى المتولدات الحاصلة في غيرنا في ليس شيء منها مقدور التا ولا تمكن من عدم حصولها فاعلم انه لا كسب  
 في جميع المتولدات قوله يرد عليه ان عدم تمكن العبد الا حاصلا لا يريد بعدد التمكن من عدم حصولها على قبل  
 مباشرة ما يوجب حصوله فهو صواب لا يريد عدمه بعدد مباشرة ما يوجب حصوله فليس يمكن عدم التمكن بعد  
 السبب لا ينفك في كونه كسبا للعبد الا يرى ان فعل العبد لا يمكن تركه بعد مباشرة ما يوجب حصوله اعني صرف الامور  
 والقدرة مع العبد مختار فيه فكذلك في المتولدات قال الفاضل المحشي يمكن ان يقال ان كلام الشارع مبني على افعال اللبنا  
 المتعددة زمانا والمتولدات معدودة زمانا وحاصلا انك اذا ضربت الشاة حصلت منه الممتدة زمانا فانك لا تقدر على  
 دفع امتداد هذا الزمان في ذلك الزمان بخلاف ما اذا ضربت ضربا ممتدا زمانا فانك اذا ضربت ترك مباشرة هذا  
 الضرب الممتد فانك قادر على ترك امتداده فظهر من ذلك ان كسبا للعبد في المتولدات الممتدة زمانا اذ هي ليست  
 قائمة بمحل القدرة ولذا لا ينكسر العبد من ترك الامتداد كما عرفت بخلاف افعال الاختيارية الممتدة زمانا وانما قائمة بمحل  
 القدرة مع ان العبد يتمكن من تركها متى شاء وقم على هذه المتولدات الغير الممتدة اذ لا قال بالفضل قول ما ذكره  
 كلام اوهب من نسخ العيب كذا يمكن ترك امتداد المتولدات الممتدة متحقق حين مباشرة الضرب لنا تمكن  
 على ان ضرب ضربا شديدا فيحصل الممتد وضعيفا فيحصل غير ممتد بعد مباشرة غير متحقق في افعال مباشرة ايضا  
 فانما بعد تحقق الضرب لا يقدر على عدم مباشرة ضرب ممتد على تقدير التسليم بعدم القدرة على امتداد ما لا يدل على  
 ان لا يكون نفس المتولدات مكسبا ومقدور الناظر لا بد له من دليل قوله ولم يقبل الجواز ان يقول انه اذ على تقدير عدم  
 لا قطع بوجود الرجل عدمه فلا قطع بالموت لا بالحياة في قوله من غير قطع بامتداد العلة على ما ذهب اليه الجمهور المعتر  
 من انكم يقبلون ان امتداد له هو اجله ولا قطع بالموت بل ان القتل على ما ذهب اليه الجمهور بل منهم فانه قال لو لم يقبل  
 لما ت يدل القتل وتعد بان لو لم يميت كما ان القاتل قاطعا لاجل قدرة الله تعالى في علمه وهو محرم الجواز ان عدم القتل  
 مما يتصور على تقدير علم الله تعالى بانه لا يقتل ولا يثبت مح كذا في شرح المقاصد قوله اعلم بوصله اليه يعني  
 انه تعالى لما اقدر القاتل على قتله فقد قطع عليه الاجل ولم يوصله الى اجله فضمير القاتل في لم يوصله راجع الى الله  
 لا الى القاتل على ما راع الفاضل المحشي حتى يرد عليه فانه من التفسير بقوله لم يوصله مبني على ان يكون عبارة الشرح  
 هكذا ان القاتل قد قطع عليه الاجل لكن الواقعة في اكثر النسخ ان الله تعالى قد قطع عليه الاجل ولا يوافق قوله فهم اي  
 المعترلة والمراد اكثرهم لما عرفت من خلاف الجمهور بل فيه قوله وحاصل النزاع ان المراد بالاجل المضاد اه  
 المقصود من هذا الخبر بيان الفرق بين مذهب جمهور المعترلة واهل السنة ودفع ما يقال انه اذا كان الاجل زمانا



بطلان الحيوة في علم الله تعالى كان المقبول حيثما جله قطعا وان قيد بطلان الحيوة بان لا يرتب على  
 فعل من العبد لم يكن كذلك قطعا من غير تصور خلاف وكان الخلاف لفظيا على ما يراه الاستاد وكثير من المحققين  
 وتقرير الجواب المرجح بلجل المضائق زمان بطلا حجية بحيث لا يخلص عنه ولا تقدم ولا تأخر على ما فيشير اليه  
 قوله تعالى اذ اجاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون ويرجم الخلاف الى انه هل تحقق ذلك في المقبول  
 ام المعلوم في حق الله ان يقبل العيشة كذا في السوال والجواب في شرح المقاصد ولعل جوابا باختيار  
 ان المراد زمان بطلان الحيوة في علم الله تعالى لكان مطلقا بل صاعدا وقدره بطريق القطع وحصله ملاحاة الخلاف  
 لانه لا يلزم من عدم تحقق ذلك في المقبول تخلف العلم عن المعلوم لحوار ان يعلم بتقدم موته بالقتل مع تلخر العلم  
 الذي لا يمكن تخلف عنه قوله قلت قوله لا يستقدمون اي لا يستقدمون معطوف على قوله اذ اجاء  
 اجلهم لا على الجزاء فعني الآية لكل امة اجل فاذا اجاء اجلهم لا يستأخرون عنه ولكل امة اجل لا يستقدمون عليه  
 هو المشهور ولا يخفى عليك ان ذلك لا يقتيد قوله لا يستأخرون فقط بالشرط عجز وان ضم مع الابتداء الى الفهم السليم  
 ان يكون معطوفا على الاستأخرون قال بعض المحققين ان قوله لا يستقدمون عطوف على قوله ولا يستأخرون لانه سبحانه  
 وتعالى انبه بذلك على ان عند مجيء الاجل كما عتبه التقديم عليه بقصر مدة هي الساعة كذلك عتبه التأخير عنه وان  
 كان الثاني ممكنا عقلا وذلك لا يخالف ما قلناه وعلمهم او الجمع بينهما وما في هذا ذكر كالجزم بين من يشيخ التوبة وما في هذا  
 حصول الموت ومن مات على الكفر في نفى التوبة عنه في قوله تعالى ليست التوبة للذين ايميلوا بالسبيات بحالة الآية  
 ولعل هذا ما ذكر في حواشي شرح التلخيص انه عطوف على الجزاء بناء على ان يكون معنى قوله لا يستأخرون ولا يستقدمون  
 لا يستطيعون التفسير على عطوف قوله تعالى ولا تطع ولا يأسر الا في كتاب مبين من هذا الباب قولهم كلمت فلان او على  
 سوداء ولا يصفاء فلا يرد ما قال الفاضل المحشي انتم خير بان هذا اللفظ حاصل بذكر الجزاء بدون قوله لا يستقدمون  
 والحق انه معطوف على مجموع الشرط والجزاء على ما هو المشهور قوله قالوا للمشركين بعد ابيهم المعتبرة ادعوا الضمور  
 في هذا وقالوا لا تستشهدوا في بيانها تنبيهات فاصلا الشارح لفظ التهمة على تنبيهاتهم حيث قال  
 احتجبت بطريق الاستفارة لكونها في صورة الجحيم ويمكن ان يقال فيه اشارة الى فساد زعمهم ادعاء الضمور وما ذكره  
 الفاضل المحشي من ان مرادهم على الضرورة من المعتبرة هو ابو الحسين من تابعه وان الجمهور كانوا يقولون ان المسئلة  
 استلزامية وما ذكره الشارح بقوله واحتجبت اعمى على من ذهب الجمهور من المعتبرة فارجحة الى ان يجعل لفظ الاستحجاب  
 مجازا عن التنبية فليس ينبغي لان المعتبرة قاطبة ادعوا الضرورة في تولد معنى المقبول من فعل المقاتل بل في سائر  
 القول

قال في شرح المواقف قالوا انه لو لم يقبل لعاش الى ابد هو اجله وادعوا فيه في تولد من فعل القاتل وبقائه بوجه القاتل  
 الصادرة لما ادعوها في ساير المتولدات وانتقائها عند انتقامها استى والحمد الذي نقله من الحسين ويدعي  
 من المعترلة انما هي في كونها مستندة الى العباداة في كونها متولدات من افعالهم فابو الحسين يدعي الضرورة في  
 كونها فعل العبد مع هو المعترلة يستدلون عليه وثلاثة من ابرار يقولونها حوادث لا تحدث لها والنظام الكلي  
 من فعل الله تعالى لا من فعل العبد الى غير ذلك من الاحتجاجات المذكورة فيما بينهم على ما ذكر السيد الشريف قد  
 سره في شرح المواقف قوله يرد عليه انه لا يوافق ابي المصنف من محذور محل النزاع ان الاجل هو الزمان  
 لا يبطل فيه الحيوة من غير تقدم وتأخر زيار واجد لا يتصلو فيه تعدد والاحتجاج انما هو في حقيقة المقتول هذا  
 الجواب يدل على تعدد الاجل احدهما البعير والآخر سبعير قيل عليه مجهول الجواب انه نعم قد مره اربعين  
 على تقدير سبعين على تقدير حتى يلزم تعدد الاجل بل محصله انه تعالى قد مره سبعين فيمكن ان يتصور التقديم والتأخر عنده  
 باطاعته بصير سبب التثنية فيصير مع اربعين يستفهم من غير الطاعة لسبعين قوله والمراد الزيادة بحسب الجبر  
 والبركة اى بمعنى البراء بالطاعة تزيد في العمر بانه ان يزيد فيما المقصود لهم من العمر هو الكتاب الكمالات  
 والحجرات والمبرات التي بها تستكمل النفوس الانسانية فيغوز بالعادة ان يدعى قوله فانه خالف المعترلة السابقة  
 اى حاصل الخلافة الاجل في الجبر الزمان الذي علم الله تعالى انه يموت فيه والناس من اجل واحد عند عمر  
 الكعبى لانه لا يتقدم الموت على الاجل عند الساعة ويتقدم عند المعترلة وقال الكعبى انه من رده احدهما  
 القتل والثاني الموت والمقتول ليس بميت عند بناء على القتل فخل المعبد الموت لا يكون الا فعل الله تعالى  
 مفعولاً واخصف قوله فينا وله افسر لكل بالتناول المشروب ايضا قوله وقد عيسى اى قد عيسى الزرق فينا  
 الله تعالى الى الحيوان فانه تقع سواء كان حاداً او حسداً اما من المعطوفات والمشروبات والمملوكات  
 او غير ذلك هو التعريف الموعول عليه عند الساعة قوله فعلى هذا اى في هذا التعريف يلزم ان يكون العوار  
 لا قوله لانه ما ساء الله نعم فانقم به قوله وفيه في جعلها رزقاً بعد فانه لا يقال للمعارفة في القرآن انه عزوق ولزم  
 ان ياكل شخص رزق غيره لانه يجوز ان يتفق به احد من غير جهة الكل ويتفق به الكل بالكل قوله ولما  
 اى يوافقه هذه التعريف قوله نعم وما رزقهم يتفقون فانه يجوز ان يكون الانتقام به من جهة الاتفاق على غير  
 خلاف التعريف الاول فانه لا يوافقه لان ما يتناوله لا يمكن اتفاقه على الغير قوله وقد يقال اى على تقدير تفسير  
 بالزرق بل المعنى التناول بالزرق على المشتق مجاز لكونه بصدده قوله والاحتجاج اى ان لم يكن المراد للمعبر

المحنة الذن في التصرف الشرعي بخذ تعريف الرزق عن معنى الاضافة الى الله نعم وهو معتبر في مفهوم الرزق  
 عندهم ايضا كما سيجي في الشرح حيث قال مبني هذا الاختلاف انه قوله في ينفذ فملاحظة المحنة اي اذ  
 كان المراد ما ذكره ينفذ فملاحظة المحنة اي مملوك ياكله للمالك من حيث انه مملوك بان يكون ما ذن في اكثر ما ذن  
 مرانه ينفذ التعريف بخبر السلم وخبره اذا اكلها مع حرمتها فانها مملوكا له عند الجنيفة ثم عليه فيصدق عليها  
 اذا اكلها للمالك مع كونها حرامين وانما قلنا ينفذ لانها مرجح ان كل ليسا مملوكين له قوله وفي بعض الكتب انه قيل في  
 شرح نظم الادب ان المحرم ليس بملك عند المعتزلة في ان دفاع النقص بالخروج المختص برب لعدم كونها مملوكين  
 قوله مع ان قوله نعم وما مر به انه انما قال ذلك اذ يجوز ان يقال المراد كل دابة مرزوقة او يقال المحكم على  
 الكل على سبيل التغليب لكنه خلاف الظاهر فيقتضيه ان يكون كل دابة مرزوقة مع الرزق اب لا يتصور في حقها  
 ملك وكذا يخرج رزق العبيد والاماء اذ لا ملك لهم قال المحشي المدقق واعلم ان قولهم ما لا يمنع من  
 الانتفاع به ان كان المراد بلفظ ما الملك وبالمنتفع ذ والعقل مرد ما كوال الدواب عليه ايضا فلا وجه للتخصيص  
 بالاولى والا فلا يصح قولهم وذلك لا يكون الاحلال لا الدواب لا يتصور في حقها حل ولا حرمة على ما في  
 المواضع قول معنى قوله وذلك لا يكون الاحلال اذ لا يكون بالنسبة الى الملك الاحلال بقرينة ان  
 النزاع في رزق العبد في مطلق الرزق والشامل لرزق الدواب ايضا لم يكون ما لا يمنع من الانتفاع به بالنسبة  
 الى العبد مقصور على الحال كما مطلقا فلا يلزم خروج رزق الدواب عن التعريف الثاني قوله اجيب عنه انه  
 اي اجيب عن هذا الاعتراض بحيث ينفذ عن التعريف الثاني بانه نعم قد ساق اليه كثيرا من المباحات  
 ولم يمنع من الانتفاع الا انه اعرض عنها واشتغل بكل الحرام منع اختياره واما النقص عن التعريف  
 الاول فغير مندفع حيث اعتبر فيه ان كل قوله على انه منقوص عينات ولم ياكله اي على ذكرهم من ان يلزم ان  
 يكون من اكل الحرام مرزوقا وهو بطريقه نعم وما مر به في الرزق ان على الله رزقها منقوص عينات ولم يلزم  
 شيئا من الاحلال ولا حرما فانه يلزم ان لا يكون مرزوقا وهو بطريقه لانه المذكورة فما هو جوابكم من هذه المادة  
 فارجوا بنا عن تلك المادة فان قالوا لا وجود لمثل ذلك الشخص فانه قد انقسم بدو كحيز الحيوان والموتى الى ستة  
 فكله نقول في مادة من اكل الحرام وهذا النقص انما يرد لو ثبت بطلان كون من اكل الحرام طول عمره غير مرزوق بالمادة  
 المذكورة على ما في شرح المقاصد واما لو ثبت بكونه خلافا للاجماع قبل ظهور المعتزلة على ما في المواضع فلا بد من كمال  
 قوله وارجوا فيه ثوابه مقابلته ما لا ادك مقابلته بغير بيان طريق الحق ومن وجه ان العبد ضالا او مضمية ضالا وهو ظاهر

مع ان المفهوم من الايات والمعلوم من المحاورات وجود المقابلة بينهم اقول تعالى واما ثودهم وكذا  
 الهداية مجاز عن الدعوة وبيان طريق الحق في قوله تعالى وما تود هديا لهم كما تنادى حمل على الحقيقة اذ لا معنى  
 لاستحيابهم العمى على الهدى بعد خلق الله تعالى الهداية فان استحيابهم العمى على الهدى عن فاههم اطمس كونانية  
 عن عدم اهتدائهم فالمعنى واما تود فدعوتهم الى طريق الحق ولو فهمناهم سبيل الاستدلال لغيرنا لهم مقاصدا  
 فاستحبوا العمى الكفر على الهدى على الايمان قوله ويحمل ان يكون الخ اي يحمل ان يكون الهدى في الآية عام  
 معناه المحقق ويكون المعنى واما تود فخلقنا منهم الهدى فان تروا واستحبوا العمى على الهدى فيكون الهداية حاصلة  
 لهم الا انهم تركوها بارتدادهم ونما قلنا يحتمل ان يكون المراد كذلك اذ لا دلالة لسابق الآية ولا لاحقرها  
 على انهم لم يروا تود الصواب ولم يحصل لهم الهداية فيجوز ان يكون الهداية حاصلة لهم واستحيابهم العمى كناية عن ارتدادهم  
 بعد حصولها فلا حاجة الى تركاب المجاز في صرف عن الحقيقة قوله وايضا الذي يورد على هذا المعنى ايضا ان الناس  
 مختلف في الهداية فبعضهم مهتد وبعضهم ليس كذلك وبيان طريق الثواب بعم الكل فلا يصح تفسيرها به  
 قوله وايضا يقال في مقام المدح انه يقال في مقام المدح فلان مهدي فلو كان الهداية بمعنى البيان لكان معناه  
 فلان سبيل له طريق الحق ولا صرح فيه اذ لا مدح للحصول الهداية والبيان لا يستلزمه قال بعض الافاضل لو  
 اراد البيان اظهر اذ ان طريق الصواب لم يوافق الالية والمحدث ويزيد الاعتراضات الثلاثة التي ذكره  
 الحاشي ما لو اراد به اظهر طريق الصواب من حيث انه طريق الصواب فها هو افاقان لان الرسول لا يمكن بيان  
 طريق الصواب من حيث انه صواب بل هو محض خلق الله تعالى ويندفع الاعتراضات المذكورة ايضا كما لا يخفى  
 قوله وما يقال الا كما يقال ان البيان وان لم يستلزم الحصول الهداية لانه يفيد الاستعداد التام للحصول لها وهو  
 فضيلة في نفسه فيجوز ان يكون المدح باعتبار ذلك الاستعداد الحاصل منه قد فوع بار الاستعداد التام للحصول  
 المقارن مع عدمه مدحة تقتضيه الذم عليها فضلا عن ان يكون مدحة قوله وفيه بحث اي فيما يقال في دفع ما  
 يقال ان الاستعداد والتكم في نفسه فضيلة وللمدح انما هو باعتبار مقارنته لعدم الحصول وهذه المقار  
 لا تنافي كونه فضيلة مستحقة لا يمدح بها في هذا انه ويمكن ان يقال ان المراد بقولنا انه يقال في مقام المدح  
 فلا وجه انه يقال في مقام المدح الذي يقال فيه مهتدي مهدي معني انه لا يفرق بين المهتدي والمهدي في المدح مع  
 ان بيان الطريق لا يستلزم مساداة التمكن في المدح وحده لا وروا هذا البحث قوله نعم التمكن اي نعم يمكن ان  
 يقال في دفع ما يقال ان الاستعداد والتكم في نفسه علم للكل فلا ينافي سبب المدح وكونها او غير تمام امهم غير متعين

قدرة حتى يصلح ان يعتد به قوله ولقوله تعالى هذا الصراط المستقيم يعنى لا يصح تفسيره بالبيان  
 الصواب لان طلب الهداية لتحقيق شهادة الامة والحديث والطلب يقتضى عدم حصول المطلوب اذ لا معنى لطلب  
 الحاصل فيلزم ان لا يكون البيان المذكور حاصلا وليس كذلك قوله ويرد على هذا اى على التمسك بالاية بانه  
 ينال في التفسير خلق الاهتداء ايضا ضرورة فان الاهتداء حاصل مخلوق فيهم والطلب يقتضى عدم حصوله فلا بد  
 من الصرف عن الظاهر المحل على الجواز ففى مجازا ما عني زيادة البيان على ما يقول المعتزلة او عن التشبيه والادام عليها  
 ما يقول معاشراهل السنة فلا يصح التمسك بها قوله ويمكن ان يقال اى يمكن ان يقال في دفع طعنهم من كلام الشارح  
 من ان ما ذكره المشايخ مخالف ومناف لما هو المشهور كان وهو المشهور هو المعنى المعقود والعرفي ما ذكره المشايخ هو  
 المعنى الشرعي فلا منافاة بينهما قوله اذ لا يصلح الاى لا نفعة له في الدين سواء اعتبر جانب علم الله ولم يعتبر قوله فان  
 قلت بل لا يصلح اى بل لا نفعة في الدين الجود والتكليف والتعريض للنعيم المقيم اى التمكن فيه لكونه اعلى المنزل ليدل قوله  
 اعتبر جانب علم الله تعالى يعنى الجواب المذكور انما هو على نعم من لم يعتبر في الا نفعة جانب علم الله تعالى وقال ان  
 من علم الله منه الكفر بحسب تعريضه للايمان ونعيم الجنان على ما ذهب اليه معتزلة بصرة واما اذا اعتبر في الا نفعة  
 علم الله تعالى على ما ذهب اليه الجبائي وتابعة فيكون لا يصلح في حق الكافر لتقصير عدم الخلق واكامانه او سلب العقل  
 اظهر عدم ورود الاستحالة المذكور ارجحى هذا واما ما ذهب اليه معتزلة بخلافه من ان معنى جوب لا يصلح وجوب لا يوفق  
 للحكمة فلا يرد عليه شيء مما ذكره الشارح والمختص وقد مر في صدر الكتاب قوله فانهم قالوا حاصلا الرتبة انما يكون  
 في الاحمال الاختيارية اذ كان لا يصلح واجبا على الله تعالى بحيث يستحيل تركه عند تعالى الاستدارة العجز والسف والجهل  
 المحمداً ان تعالى على ما قالوا ان يكون لازماً لانه تعالى لا يكون له تعالى اختيار فبلا معنى للنية في مثل ذلك الفعل ولا معنى  
 لطلبه لا يمكن له تركه واما قيد الا علم المقدر بغير المضمة منهم قالوا لا يصلح المقدر المضمر عز وجل على الله تعالى  
 بل يجب تركه كالحياء الطفل والتكليف والتعريض للنعيم المقيم فان ذلك وان كان يصلح له في الدين اذ لا مضر له  
 اذ لو كلف تحمّل ان يطاع ويستكره فيقع في العقاب الاكبر قوله حاصلا ان لا يصلح امر لا يستوجب له نفي لان ان تركه لا يصلح يكون  
 مجزأ وسفها لان كل ما يفعله الكرم الحكيم العليم بعواقب الامور لا يكون خاليا عن المجلبة وان لم يكن اصله بالنسبة الى العبد  
 فلا يكون مجزأ وسفها بل له غاية لمصلحة هم واما الاصل الى العبد فغير واجب عليه لا محض حق الله تعالى فيجوز ان يفعله  
 وان لا يفعله وعاية لمصلحة اخر قوله قيل عليه المعتزلة اى قيل عليه ان ما ذكرتم من جواز ترك الاصل لا يقتضاه  
 الحكمة واشتماله المصلحة لا يخلو من ذهب المعتزلة فانهم ايضا جواز وترك الاصل اذ اقتضاه الحكمة على

ما قال الزمخشري في الكشف في تفسير قوله ان تغذ بهم فانهم عبادك وارتفع لهم فانك انت العزيز الحكيم  
اي ان تغفر ذلك ليس بخارج عن حكمك يعني اعدم المغفرة وان كان اصلح بالنسبة الى الكفار جزاء بما كانوا  
يعلمون لكن ان تغفر لهم وتترك ما هو الاصلح بالنسبة اليهم فيجوز ذلك لانه كما يكون خلاف مقتضى حكمك قوله  
وجوابه انه لا دالة في كلام علي انه يعني كلام الزمخشري لا يدل على اعدم المغفرة اصلح حتى يكون المغفرة  
ترك الاصلح بسبب اقتضائه الحكمة وجوب عدم المغفرة عنهم لا يدل على كونه اصلح لانه يجوز ان يكون اصلح استبعاد  
الكفار العقارب في ما هو مذمومهم من وجوب عقاب العاصي واثابة المطيع على الله تعالى ولو سلم كون عدم المغفرة  
اصلح فمعنى كلام الزمخشري هو قوله ان تغفر لهم فليس ذلك بخارج عن حكمك انه على تقدير ان تغفر لهم يكون ذلك هو  
الاصلح لاقتضائه الحكمة فلا يلزم جواز ترك الاصلح ولا يلزم من ذلك ان يكون المغفرة في نفسه اصلح لان كونها اصلح  
على وقوعها والوقوع محقق الكفار عندهم فيجوز ان يستلزم التمسك ولو سلم الاصلح على تقدير المغفرة ايضا  
عدم المغفرة فلان ان يلزم جواز ترك الاصلح لان يجوز ترك الاصلح لان هو عدم المغفرة على تقدير المحال  
هو ان يغفر الله لهم لا ينافي كون ذلك الترتيب محال في نفسه فارغفة الكفار هم على الله نعم عندهم وترك  
الاصلح لانك هو عدم المغفرة معلوق والمعلوق بالهم محال ولو سلم جميع ما ذكره الكلام مع جمهور المعتزلة كما مع  
قال القاضى المحشى ولقائل ان يقول ليس مراد ذلك القائل ان في كلام الزمخشري دالة على اعدم المغفرة  
كما نعلم بل مراد ان الزمخشري جواز ترك الواجب اقتضت الحكمة حيث جاز ترك عقاب الكفار اذا اقتضى  
الحكمة فلم يرد ذلك انه يجوز ترك الاصلح اذا اقتضت الحكمة تركه اذ لا فرق بينهما في كل واحد منهما ترك الواجب  
سبب اقتضائه الحكمة وفيه بحث لاننا لم انه يلزم مرجوز ترك الواجب جواز ترك واجب اخر يجوز ان يكون له خصوصية  
بها يستحيل تركه فار ترك العقارب ترك واجب هو محض حق الله تعالى وترك الاصلح هو ترك واجب هو حق  
العبد فلا يلزم مرجوز اكل اول جواز الثاني على ان في لزوم جواز اكل اول من كلامه ايضا ترداد على ما ذكره  
لحمش قوله وهو هنا بحث الا في الجواب انك ذكره المشار بهت وهو انه انما يدل على انه يجوز له ترك الاصلح بناء  
اقتضاء الحكمة لكن لا يشك ان ترك ما فيه الحكمة مع عدم الحكمة في الترك نخل وسفه وجهل يستحيل على الله فيجب على الله  
رعية الحكمة ومذهب اصحابنا انه لا وجوب عليه تعالى اطلاق الجواب المذكور لا يحكم مادة الشبهة قوله اللهم الا ان يقال  
اي اللهم الا ان يقال في دفع هذا البحث ان المراد بنفي الوجوب على الله تعالى وجوب الخصوصيات على ما يقول  
المعتزلة من وجوب اللطف كنبذة الرسول وعقاب العاصي وثواب المطيع والعوض على الاكام والاعمال لا نفى عليه



مطلوب الحكمة فانه لا نرم للحكيم العليم بوقا الامور قوله قيل معناه اقصاء الحكمة اه يعنى وجوب الشيء على الله  
 اقصاء الحكمة مع كونه قادرا على تركه وهذا غير الوجوب بين اللذين اظهرا الشارح بقوله اولى معناه استحقاق  
 تاركه الذم قوله وجوابه انهم لا حاصله ان هذا الوجوب بهذا المعنى عند المعتزلة بعينه الوجوب الذي هو مصطلح  
 الفلاسفة لانهم جعلوا الاختلال بانقضية الحكمة نقضا مستحيلا على الله تعالى فليسبب لزوم المحذور ترك ما يقضيه الحكمة  
 مستحيلا وان صح ذلك للترك بالنظر الى ذاته تعالى فيكون صدوره ما يقضيه الحكمة لا سزا للذات لا قضاء للحكمة وهذا  
 مذهب الفلاسفة حيث قالوا يصح صدوره للعالم وتركه بالنظر الى ذاته تعالى الكرخ في الفعل لازم لذاته تعالى  
 على المصالح واقضائه الحكمة وما نحن بمعاشر اهل السنة فلا نقول باستحالة ترك ما يقضيه الحكمة لا باستلزامه  
 بخلافه ان يكون تركها حكم ومصالح لا تطم عليها وان كان يحجب عليه رعاية مطلق الحكم وهذا كله بناء على  
 بالحسن والقبح العقليين فانهم لما قالوا ان ترك الاصلح والالطف وعقاب العاصي وثواب المطيع قبيح عقلا لا يجوز  
 على الله حكمه الوجوب تلك الخصوصيات وقالوا الاختلال به نقص مستحيل <sup>على الله</sup> فلهذا لم يزل الفلاسفة من نفى  
 الاحتياط بقوله يسندونه الى العناية الازلية اي ليسندون الفلاسفة ايجاد العالم الى العناية الازلية و  
 علمه نعم بوجه النظام الكامل في الازل قال بر سينا العناية احاطة علمه الاول بالكل وما يجب ان يكون عليه  
 الكامل حتى يكون على احسن النظام وكلها فعمله الاول بكيفية الصواب في ترتيبه وجود الكل منع لقيضه الجحيم والوجود في  
 الكل من غير انبعاث وقصد طلب من الاول الحق تعالى وتقدس قوله ولهذا اضطرت للتأخر وانه انما حصل  
 ان الوجوب بهذا المعنى يرجع الى الفلاسفة اضطرت متأخر والمعتزلة وقالوا ان معنى الوجوب على الله <sup>بفعله</sup> انه  
 البتة ولا يتركه واخراج التارك فلا يكون شيء من طر في الفعل والترك لازما لذاته بحيث يستحيل الطرف الآخر حتى يكون  
 رجوعا الى مذهب الفلاسفة كما في العاديات فاننا علم يقينا ارجيل احد لم ينقلب هباء وان جاز ان ينقلب فله <sup>حيث ان</sup>  
 الوجوب اه اى اجيب عما قاله متأخر المعتزلة ان الوجوب بح مجرد تسمية اذ يكون محصيا <sup>الله</sup>  
 تعالى لا يتركه على سبيل جرى العادة وذلك ليس من الوجوب في شيء بل اطلاق الوجوب عليه مجرد اصطلاح قوله  
 والعبادة اى العجز من متأخر والمعتزلة انهم لا يجعلون ما احببه الشارع من فعله تعالى رجحان القيام  
 والحشر الصراط والميراث والكفر والتعذيب والتعظيم ونحو ذلك واجبا عليه تعالى مع قيام الدليل وهو خيار  
 الشارع على الرفع لعل البتة فان معنى الوجوب على ما قالوا المحقق في الافعال التواضعية الشارع كما هو متفق  
 في الامور التي وجب على الله تعالى من الاصلح والالطف والثواب لعقاب بر نعمهم انهم لا يجعلون ذلك الافعال

تعالى وتقدس قوله لانه المالك على الاطلاق وله التصرف كيف يشاء فلا يتوجه عليه لزم اصلا على فعل من  
الافعال بل هو المحمود في كل افعاله وهذا بناء على بطلان كون المحمود القبح للاشياء ذاتيا بل كل ما فعله الحكيم  
حسنا والمعتبرة القائلون بالوجود العقلي على ما معنى استحقاق تاركه الذم ينكرون ذلك في تقييد قوله لانه  
بالاتفاق اشلاء اما ذكرنا من المعترلة لا يتفقون في انه لا معنى للذم لانه المالك على الاطلاق قوله انما  
قيدنا بالامكان النظم من اطلاق الامكان ههنا وما ذكرنا في محنت الروية من عدم كفاية الامكان الالهيه في العمل  
بالظواهر المراد بالامكان الذي في المفسر بحكم العقل بعدد امتناعه لكن لا بد من الاستدلال  
عليه اذ لا يحكم العقل بذل الغاية التوقف عن ان تقوم بتعرضه فالحق ان المراد بالامكان الامكان الالهي  
وانه كاف في العلم بالظواهر علم ما عرفت في محنت الروية ويحتمل ان يكون المراد بقوله في المحنت العقلية الالهيه  
بحكم العقل باستثناءها وعلى التوجيه الاول ما يقابل العبادية فتذكر قوله لا تقوم العقل على النقل كان العقل  
لكونه موقفا على ثبات الصانع وكونه عندنا قد رافق بطلان العقل بالنقل بطلان الاصل بالعلم وفي  
ذلك ابطال الاصل والفرع جميعا قوله يجب تأويله بالاستيلاء والغلبة كما في قول الشاعر شعرا  
عمرو على العراق \* من غنيسيف دم مهراق \* اي استولى غلب عليه فهو من قبيل التورية وهو يطلق لفظه  
معينان قريب بعينه يراد به البعيد ويجوز التأويل على اى من لم يقف على قوله الادله ويوصله بقوله والرايون  
في العلم واما على اى من يقف عليه فلا يجب التأويل بل يجب ان يقف علمه الى الله تعالى ان يصدق بان كل ذلك  
من عند ربنا على ما روى عن احمد بن حنبل رضي الله عنه قال الاستواء معلوم وكيفية جهة الاله والحق سبحانه  
لكن على هذا المذهب ايضا النقل الواحد في المنهات العقلية ليس بدليل في هذا لان علمه مقفول الى الله وما علينا ان  
نصدق بان من عند الله تعالى قوله ونحوه هو ما ذكره صاحب الكشاف انه لما كان الاستواء على المرتبة  
للملك مما يتبع الملك جعلوه كناية عن الملك لما امتنع ههنا المعنى الحقيقي صار مجازا وهذا كما يقال استوى فلان  
على السير اذ اصار ما كان لم يجلس على السير بل لم يكن له سرير اصلا كقوله تعالى وقالت اليهود يد الله مغلوطة  
اي هو مجمل بل يداه مبطونان اي عواد من غير تصوير ولا ظل ولا بسط قوله عرضهم على النار احراقهم  
بها العرض في اللغة يبيش او ردت تفسير العرض بالاحراق تفسير بالالتمس لان الاحراق لانهم عرضهم على النار كما ان  
التمس عرضهم على السيف قوله تعالى ويوم الساعة اه يعني وجه الاستدلال لهذا الآية اعطى قوله يوم  
تقوم الساعة اه وجه الاستدلال لهذا الآية اعطى قوله ويوم تقوم الساعة على قوله النار يعرضون عليها

دليل على ان عرض قيل يوم القيمة ولا شيء في قوله بعد الموت لان الآية في حق المولى وما ذاك الا عند  
 القبر لا نفي به العذاب الذي هو بعد الموت وقبل قيام الساعة قوله وجه الاستدلال ان الغاء الا يعني الغاء  
 يدل على ادخال النار عقوبة الخ عراقي مستحق بلاء مهلة ومعلوم ان عذاب القيمة ممتد من زمانا طويلا فثبت  
 عذاب بعد الموت قبل القيمة وهو المدة بعد القبر وما قال المنكرون من ان صفة الدنيا تجنب منة الآخرة  
 اقل قليل فلعلمنا استعملوا في قولهم انما يكون ذلك مجوز بعضهم تعذيب غير المحي اذ هب الصالح من المعزلة وابتد  
 مجوز الطبري من الكرامة التي هو التعذيب في الآخرة وهو سفسطة ظاهرة لان الحجاد لا حس له فكيف يصور تعذيبه  
 قال الفاضل الحنفى في الرواية مشهور ان بعض الرواة في قوله صديق صديق عليه السلام وان بعض الرواة في قوله  
 يا ساجي انظر ما لا تعرفه من ان يكون في ذلك من غير ان يسميهم قوله تعوذها الناس والحجارة والله تعوذها  
 ان يخلق في الاشجار والحيوان كما يكون سبب التلذذ بها او لما انتهى كلامه ولا يخفى عليه السلام بالحق هذا ما يعم  
 فيه الرهم ويصل عنه الفضل الاحتمالية بل ما يدرك الالم والمادة فاذا اخلق الله في ادراكا يكون سببا لادراك  
 الالم والمادة يكون سببا لاجساد اولذا قال الشارح في الجواب انه يجوز ان يكون الله في جميع الاجزاء بعضها نوعا من الحيوة  
 فلهذا يدرك الالم والمادة قوله واما تعذيب المأكول اذ دعه لما قيل ان تعذيب من اكله السباع والطيور وتفرقت  
 جزاؤه من بطونها فواصلها ايضا سفسطة وحاصل الدفع انه واضم الامكان فان المدونة في الجوف وفي ذيل  
 البدن يتألم ويتألم مع عدم شعورنا بذلك قوله قالوا ان اعيدت الوقت الاول اذ ايقال لنا فون كهادة  
 للمعروف بعينه لو اعيد فان اعيدت في الاول ايضا اي وقت الحادث فيكون ذلك المعروض مبدأ لمعنا والار المعاد  
 هو الاخرى الوقت الثاني من وقت الحادث وهذا قد جعل في وقت الحادث فيكون مبدأ والادى وان لم يعد الوقت  
 الاول فلا يكون الاعادة للمعروف بعينه لان الوقت من حيلة العوارض للشخصة للشيء فانا نعلم بالضرورة ان الموجود  
 لم يقد كونه في هذا الزمان غير الموجود مع قيد كونه قبل هذا الزمان قوله احببنا بان اعادة اذ هذا جواب اختيار  
 الشق الثاني يعني ان اختياره لا يعاد الوقت الاول قوله لا يكون اعادة المعروض بعينه قلنا انه ذلك لان معنى اعادة  
 للمعروف بعينه اعادة العين بالمشخصات المتغيرة في وجود الخارجى كالله ان الوقت من المشخصات المتغيرة في الوجود  
 الخارجى فان زيد الموجود في هذا الساعة هو بعينه للموجود قبلها ما ذكرت من اننا بالضرورة ان الموجود مع قيد  
 كونه في هذا الزمان غير الموجود مع قيد كونه قبل هذا الزمان فهو امر وهمي والتفاوت الذي يحكم بالضرورة انما هو  
 محسوس الذي هو الاعتبار دون الخارج والادى وان كانت الوقت من المشخصات يلزم ان تبدل

الشخصيات يستلزم تبدل الاشياء لا يقال انها يلزم التبدل لو كان كل وقت مع باقي الشخصيات  
 الشخصيات مغايرة لما سبقه وهو محتمل لا يجوز ان يكون كل وقت مع باقي الشخصيات على شخص كان حاصل في  
 السابق مع الشخصيات الاخرى وتوارد العمل المستقل على سبيل البدل جائزا لنا فنقول لم يحصل إعادة المعدوم  
 بعينه من غير إعادة الوقت الاول الشخص الحاصل في الوقت الثاني هو الحاصل في الاول لا تفاوت قوله لا يقال  
 يحتمل اراداه يعني انما يلزم تبدل الاشياء حسب الزواجات لوجوب المستدل مطلق الاول مرجلة الشخصيات  
 لكن يحتمل ان يكون مراده بقوله ان الوقت من جملة الشخصيات ان وقت الحدوث من جملة الشخصيات ثم لا يلزم  
 تبدل الاشياء بحسب الاول والعدم تبدل وقت الحدوث قوله لا نقول هذا مع انه كلام السنداء يعني هذا الكلام  
 مع كونه كلاما على السنداء يعني قوله والعدم تبدل الاشياء امره وعدم اعادة المعلل للبقاء للمجرد اعني كانه  
 الوقت من الشخصيات الخارجية محال مدفوع بانه لا يجوز ان يكون وقت الحدوث من جملة الشخصيات المعبرة في الوجود المعبر  
 في الوجود الخارجي وان يتصور الوجود بحدوثه وقت الحدوث ليس كذلك بل هو الشيء موجود في الزمان الثاني مع انتهاء وقت  
 بزود الحدوث من جملة معتد الوجود الحادث فلا يكون من جملة مستثنى انه فلا يصير عدمه في الاعادة كما لا يصير  
 عدمه في حال البقاء قوله وثانيا بآثار المبدأ هو الموجود اه اي جيب ثانيا بآثاره وحاصله اختيار الشئ الاول  
 وهو الوقت معاد ايضا ولا نراه لو كان معاد الزمان ان يكون مبدءا لا معادا الا المبدأ هو الموجود في وقت  
 المبدأ وهو الذي لم يسبق حدوثه واخره والمفروض ان الوقت هو ما معاد مسبوق بحدوث اخر فلا يكون مبدءا  
 بل معادا فاكون الشيء مبدءا انما يعرض له باعتبار كونه غير مسبوق بحدوث اخر وهذا الامر غير متحقق في المعاد  
 انه مع وقت مسبوق بحدوثه الاول انما قال فرضا لا اعادة الوقت حيز البعث غير واقع فان حيز جميع الامور  
 في وقت واحد مع ان اوقات ابدانها متخالفة ولا اعادة الوقت بعينه محتمل لانه يستلزم تحلل العلم بين الشيء  
 ونفسه ضرورة ان الوقت السابق بعينه الوقت اللاحق ولا يمكن الجواب انه في الحقيقة تحلل العلم بين زمانى  
 الوجود لانه يستلزم ان يكون للزمان ما فخلاصة الجواب الثاني اننا لا نعتمد على تقدير عدم اعادة الوقت بل  
 ان يكون مبدءا لان المفروض ان الوقت ايضا معاد ولا يخفى انه لو قدر دليل امتناع اعادة المعدوم  
 بانه اهان يعاد الوقت الاول وهو محتمل ولا يعاد فلا اعادة للمعدوم بعينه لم يتم الجواب الثاني قوله وقالوا  
 ايضا لو اعيد المعدوم اه اي قالوا فانهم ايضا اعادة المعدوم بعينه محتمل لانه يستلزم تحلل العلم بين الشيء ونفسه  
 ضرورة ان الوجود سابقا بعينه الموجود لاحقا لا تفاوت وتحلل العلم بين الشيء ونفسه لانه يستلزم تحلل العلم

مغايرين والارزاق تقدم الشيء بالوجود على نفسه فلا بد ان يكون الموجود لعدم غير الموجود قبله حتى يتصور التحلل  
 بينهما فلا يكون المعاد هو المبدأ بعينه قوله واجيب عن الاستحالة اى لا ان التحلل ههنا محال لان معنى التحلل انه  
 كان موجودا ثم زال عنه الوجود في زمان اخر ثم انصف بالوجود في الزمان الثالث وهو في الحقيقة تحلل العدم و قطع  
 الاتصال بين زمانى الوجود والاستحالة فيه لوجود الطرفين المتغايرين بالذات انما المحل التحلل العدم بين ذات الشيء  
 ونفسه بمعنى قطع الاتصال بين الشيء ونفسه بان يكون الشيء موجودا ولم يكن نفسه موجودا ثم يوجد نفسه ههنا كذلك ان  
 فان الشيء يوجد مع نفسه الزمان الاول ثم انصف مع نفسه بالعدم في الزمان الاخر ثم انصف مع نفسه بالوجود  
 في الزمان الثالث فلم يتحقق قطع الاتصال بين الشيء ونفسه في زمان من الارزاق وهذا الاكل شخص مضافا  
 ثم خلعه ثم لبسه ولا يخفى ان هذا الجواب مبني على الوقت ليس من الشخصات المعنوية في الوجود فلا بد من اعادته  
 يوجد الزمان قوله وقد يجاب بجواب التميز بين الوقتين اى قد يجاب بغير استحالة تحلل العدم بل الشخص المعدم  
 ونفسه لان التحلل المح وهو ان يكون بين الشيء الواحد جميع الوجود ونفسه هو غير لازم بحال ان يكون الشخص المعدم  
 متميزا عن نفسه في الوقتين وقت الابداء والاعادة بالعوارض الغير الداخلة في شخصه مع بقاء شخصاته في كلا  
 الحالين فيكون اعادة المعدم بعينه لبقاء الشخصات والتحلل بين الارزاق المتغايرين من وجه فان الشخص المأخوذ مع  
 الامور العارضة له في وقت الابداء غير المأخوذ مع الامور العارضة له في وقت الاعادة والفرق بين هذا الجواب  
 والجواب السابق وان كان في كليهما منع استحالة التحلل احاصل هذا الجواب ان التحلل حاصل بين الشخص ونفسه  
 لكن باعتبار مختلفين وهو ليس محال احاصل الجواب السابق ان التحلل ليس بين الشخص ونفسه بل بين الزمانين المتغايرين  
 بالذات وايضا هذا الجواب غير مبني على عدم كونه الوقت من الشخصات بخلاف السابق وذلك ظاهر  
 قوله وايضا لو لم ذلك اذ الجواب بالنقص لا جمالي يعني لو لم ما ذكرته من اعادة المعدم لستلزم تحلل العدم  
 بين الشيء ونفسه كما يستلزم بقاء الشخص من الاشخاص ما نأنا والالتحلال زمانا لبقاء بين الشيء ونفسه كما هو موجود في  
 مع ان بقاء الاشخاص متحقق قوله وفيه بحث اى ما ذكره من الجواب الثاني والثالث بحث ما في الثاني فلا بد من  
 بين الشخص المبدأ والمعاد بالعوارض الغير المنفصلة لا يعدم لزوم تحلل العدم بين الشخصات ونفسه او بين  
 ذات الشخص ونفسه ان في ذلك الوقتين لزوم التحلل بين الشخص المأخوذ مع تلك العوارض ونفسه لكن المقصود  
 اعادة الشخص المعدم بعينه لا يستلزم تحلل العدم بين ذلك الشخص ونفسه وهو غير لازم من التميز بالعوارض  
 الغير المنفصلة وذلك وما في الثالث فلا بد من التحلل انما يفسد الاتصال بين الشيئين الوتر في خلاهما





قوله وانت جبرئيل عوى لا يعنى انما يدعيه المعترض من اتخاذ اجزاء الجلد غير مسموعة كابدله من دليل  
 لمجوز ان يكون اجزاء الجلد الثاني غير اجزاء الجلد الاول نقل عنه ولعل المدعى يدعي دعواه على ان مفارقة  
 اجزاء الثاني الاول يستلزم التعذيب بسلامة مصيبة وقد عرف جوابه انتهى كلامه قال الفاضل المحقق نفى تعليل  
 الاول بالجلد غير معقول اذ القوة الاله مستمرة في الجلد في محل الاكل قطعاً وفيه ان اراد يكون محل الاكل فهو لفساد  
 اذله في الجلد لا كالحية فيه وان اراد ان الله واسطة لتألم الروح فهو مسلم لكنه لا يقدر فيكون مركباً من اجزاء النار  
 لعدم كونه معدناً قال الفاضل الجليل يرد عليك مع اتحاد اجزاء الجلد يربط بين التناسخ ووجوه عظمى في الحق لان  
 المراد بالاجزاء في كلام المعترض الاجزاء الاله صلية وفيه لا التناسخ هو ان يكون البدن الثاني مغايراً الاول بحسب  
 الاجزاء الاله صلية لا يكون جلد مغايراً للجلد لقوله والرحمة انه غير فانه في الجنة الرحمة سواء كان هراً على ما في رواية  
 احوضا على ما في رواية اخر قال البيضاوري انه عليه السلام قال الكوثر في الجنة وعذبه ربي فيخبر كثير ماؤة  
 احلم من العسل وابيض من اللبن واكثر من الزبد وابر من النجم وقيل هو حوض فيهما قوله والحوض في الموضع  
 ما روى من الصحابة قالوا يا رسول الله انك تطلب ان تجردوا فغلب الميزان فان لم تجردوا فغلب الخواص فان  
 على الحوض في الجنة قال الامام الرازي في تفسيره روى في الخبر ان الكوثر حوض على ظهر الملك يأتي  
 به حيث يأتي النبي عليه السلام فاذا كان في الموقف يأتي به في الموقف واذا كان في الجنة يأتي به في الجنة  
 فلو هذا كونه في الجنة لا ينافي كونه في الموقف ايضا لقوله ويجوز ان يكون له طعم الرحمة اشارة الى خفة توههم وهو ان  
 هذا الحديث يدل على ان لا يشرب الخمر في حوض الشرب انما يكون لدفع الظما وحاصل الدفع او قوع الشرب  
 الثاني غير معلوم وعلى تقدير التسليم يجوز ان يكون للتبعم لدفع الظما قوله ويجوز ان لا يشرب به الا من قبل الله  
 اذ قد توههم وهو ان يقال ان الرب تعالى بالحجيم من المؤمنين لو شرب يجب ان لا يظلمهم انما لا يحرق النار  
 من النار الا من قبل الله السلامة اشارة الى الشرب قبل ورود النار وقيل ان الشرب منه يكون بعد الحاق النار  
 عن النار قوله لا يعذب بالظماء الرحمة اي مشرب منه وقد رده دخول النار لا يعذب فيها بالظما بل يكون عذابه  
 بعينه لك فافهم الاحاديث يدل على ان جميع الامة يشربون من الارض اذ من اراد من الاسلام عياناً بالله  
 ولا ثم ان الظما لزم للتعذيب بالنار قوله فوجه الطلب في نقل عنه فيجوز ان يكون الميزان بين الحوض والصرط  
 فطلبه عليه السلام يجوز بان يطلب في الحوض ثم الميزان ثم في الصراط فان يطلب في الصراط ثم في الميزان ثم  
 في الحوض ذكره عليه السلام هذا الطريق الثاني اشارة الى ان الصراط اقوى لمطان فان الاحتياط اليه اكثر

فالطلبية او بعد انتهى كلامه وبهذا يدفع ما قاله الفاضل المحشي الاستيناف من كل طرف واجاز  
 عقلا لذكر البركة يا عنه اذ لم يحسن ان يقال فان لم يجد في الموقف للتأخر تأخرا زمانيا فاطلبوا في الوقت  
 للمقدم فقد ما زمانيا بل المناسب ان يقال ان لم يجد في الموقف للتقدم فاطلبوا في الموقف للتأخر وهو المدفع  
 انه يحسن الامر بالطلب للتأخر لادشارة الى ان الطلبية اقدم واجدد قوله والقول بان تلك الجنة <sup>الله</sup> هي  
 ما قيل انه كما يستبان في ارض فلسطين كورة في الشام او قرية بالعراق او كاريين فارس فكمرا خلفه  
 نعم اقتحنا لادم قوله يد عليه انه وايضا يجوز ان يكون الهبوط عبارة عن الانتقال من الارتفاع الى الاسفل كجسبه  
 على ما قال ذلك القائل انه النحل من ذلك اللبستان الى ارض الهند كما في قوله تعالى اهبطوا مصر اننا لكم  
 ماسا لثم قوله اي تخلفها لاجلهم الخ توجيه للمعارضة يعني ان اللحم في اللذين للحل والحمل تامه بمعنى  
 الخلق والمعنى يخلفها الله في المستقبل لاجل الذين لا يريدون علوا ولا سفادا فلم تكن موجودة الا في تلك  
 قلت محتمل <sup>الله</sup> بحملها على المعارضة المذكورة انما تم لو كان الحمل تاما واللام للاجل لكن محتمل ان يكون الحمل  
 متقدما الى مفعولين ويكون قوله للذين مفعولا ثانيا له فيصير معنى الآية تجعل الجنة كائنه وحاصله  
 لهم في الزمان المستقبل غير الحاصل اي ما يدل الآية على عدم حصوله الا جعل الجنة كائنه وحاصله لهم لان  
 نفس الجنة غير كائنه لهم فلا معارضة وفي بعض النسخ بدل قوله فغير الحاصل جعلها كائنه لهم فغير الحاصل جعلها  
 كائنه لهم المقصود احد قوله قلت يمكن ان يقال انه يعني المنع في غاية القوة لكن يمكن ان يقال دفع المتبادر  
 من جعل الدار كائنه لزيد يمكن ان يد ويدع من المنع فيها سواء حصل له التمكن فيها او لم يحصل فعني جعله للذين يمكنهم  
 في الاستقبال من التمكن فيها ولا يخفى ركائنه لان التمكن من التمكن فيها لازم لوجود الجنة غير منفك عنه على ما يدل  
 عليه قوله نعم اعدت للمتقين فلا يمكن ان يكون نفس الجنة حاصلة الا ان يكون جعلها كائنه تاما في الاستقبال  
 قوله واما ان قيل على التمكن بالفعل فعدل عن الظاهر حمل الحمل في الآية على التمكن بالفعل التمكن من التمكن  
 فيها وان كان لازم الوجود السجية لكن التمكن فيها بالفعل غير لازم له بل يكون فيما سمي فندول عن الظاهر للتبادر  
 من قولهم جعلت الدار لزيد يمكنه من التمكن فيها لاجل زيد متكنا فيها بالفعل فوامر على هذا المستند  
 انه مشترك الا لزم بين التفرقة في التمكن بوجودهما في الوجود المستنكره في الماديا الشيء الموجوده مطلقا سواء كان  
 الا في المستقبل ومعنى الآية ان لا يوجد وقت من الاوقات لا يكون فيها وجوده وفيه ان يقال ان الوجود  
 خلال الكثرية تحصيلها لهم قوله نعم انما في الدار لزيد يمكنه من التمكن فيها لاجل زيد متكنا فيها بالفعل فوامر على هذا المستند

قوله كالموجود وقت النزول أي ليس المراد بالشئ الموجود وقت نزول الآية وقبل الحشر أعني الدنيا حتى يكون  
ما يوجد في الآخرة خافيا عن عموم الآية قال الفاضل المحسني لعل المراد بالشئ في الآية الموجود في الدنيا فإنها  
دار الفناء دون الموجود في الآخرة فإنها دار البقاء وهذا الاحتمال كاف في عدم كونه مشترك الالزام  
وفيه أنه أراد أن معنى الشئ الموجود في الدنيا فهو البقاء في ان سار المراد ههنا ذلك يقينية كونه محكوما عليه  
بالهلاك وهو انما يكون في الدنيا دار الفناء كما هو كلامه ففقول انه تخصيص بالقرينة الخارجية ايضا  
ايضا انخصص بغير الجنة والنار يقينية قول المحدث للمؤمنين أعدت للكافرين اكلها دائم فلا يتم الاستدلال  
قوله ومثل قوله نعم خلق كل شئ اه فان معناه كل ما يوجد في وقت من الاوقات خالق له وعالم به لا نه خلقه  
شيء الموجود في وقت نزول الآية وعلمها قوله يعني المراد هو الدوام المتجدد أي لا يعدم حاصلا جوار الشارح المراد  
بالدوام العدم وهو عدم طريان العدم زمانا يعتد به وهذا الذي في طريان العدم عليه وانقطاع لحظة  
وانما حمل الشارح الدوام الدوام العرفي لا الحقيقي على ثبوت المحسني الدوام الجمع عليه في بقاء الجنة والنار  
واما الدوام الحقيقي فاثبت به بعضهم ونفاه آخرون قال في نشر المقاصد الدوام الجمع عليه هو انه لا انقطاع  
لبقاء هاهنا الجنة والنار لانهما بحيث يبقيا على العدم زمانا يعتد به كما في دوام المأكول فانه على التجدد  
لا يقطع قطعاً قوله ذلك ان تقول اه لك ان تقول في الجواب ان المراد بالدوام المعنى الحقيقي وهو عدم  
طريان العدم مطلقاً والمراد بدوام اكلها دوام نوع الكل وبالهلاك في قوله نعم كل شئ اه اهلاك لا انقطاع  
ويجوز ان لا يقطع النوع اصلاً مع هلاك الاشخاص بان يكون هلاك كل شئ معين الاكل بعدة وجوده  
وهذا الجواب على ما ذهب اليه اكثر من الجنّة والنار لا يطعن عليه العدم وله لحظة وما على ما قيل من جريان  
العدم عليه لحظة فلا يتم لانه يستلزم انقطاع النوع عزرباً فلذا تركه الشارح قوله أي المقصود منه والائق  
بحالته كما يقال هلك الطعام اذ لم يبق قابلاً للاكل وان صلح لمنفعة استمر قوله ان اريد به مطلق الكفر كما صله ان  
الانحصار في التسعة غير صحيح لانه ان اريد بالشرك مطلق الكفر في السحر اخل فيه فيكون ثمانية والآحاد اريد به مطلقه  
بل اعتقاد الشرك في وجود الوجود او في العبودية فيبقى انواع الكفر من اتحاد الولد وانكار النبوة واثبات الخيرة والجنة بحسب  
خارجة عن الكبار فلا ينحصر في التسعة ايضا وكل الجواب بالاكفر انه هو العلم بالحق على ما ذكره الشارح في الكشاف من انه لا يرد  
في كون العلم كفاً ويجوز ان يكون المراد بالسحر ههنا تعديله ما قطع به الجوهري حيث قالوا الصميم انهم احراراً يؤيد  
ما ذكرناه وقم في رواية الطائفة الكبيرة سبعة عشر بينها الا ان قال اربعة والاسان هو شهوده الزينة

وفد في المحضة واليهي الغرس والسر حيث جعل السر من الكبار التي في اللسان وما في اللسان لا تعلمها وتعلمها  
قوله هذا محال لفظ قوله نعم فانه يدل على الكبار متميزة بالذات عن الصغار اذ لو كان امرا <sup>افضل</sup> فغير  
لم يصح احتمال الكبار الا بترك جميع المنهيات سوى واحدة هي دون الكل وليس ذلك في وسم البشر كذلك  
شهر المقاصد قوله والتوجيه ما سيجي اي توجيه الآية ما سيجي في الشرح من المباح بالكبار خريبات الكفر  
وجعله باعتبار الانواع المندرجة تحتها او بحسب افرادها <sup>المناسبة</sup> فليس على ما قيل من ارضاقلة الجمع بالجمع <sup>انفسا</sup> بل  
الا حاد الواحد وبويدة ما وقع في قراءة اخرى ان تجتنبوا الكبيرة ما نهون عنه بعبارة المفرد فقول المحقق خريبات  
الكفر <sup>المناسبة</sup> بل يكون المراد به انواعه الحقيقية فيكون اشارة الى الجواب الاول ويحتمل ان يكون المراد به الافراد  
لأنه <sup>المناسبة</sup> لا يتصور تعاقبه بالخطا بل يكون اشارة الى الجواب الثاني ولا يخفى كمال التوجيه في غاية البعد والبلادة  
<sup>المناسبة</sup> ان يقال ان تجتنبوا الكفر جارته وموافقة لعرف اللسان على ان الآية لا دينا في كونها اسمين ايضا فغير  
ان كان الكبار الشريك واصغر الصغار حديث النفس بينهما وسائط فزعمه امران منها ودعت نفسه  
لها محبة لا يتألك فكذا عن الكبرها كفر عنه ما ارتكبه لما استحقه من الثواب <sup>المناسبة</sup> على اجتناب الكبر ولهذا هذا  
متفاه <sup>المناسبة</sup> بحسب الاستغناء والاحوال ولذا قيل حسنات الاجر السيئات المقدير قوله على وجهين منه على  
حلاله يعني ان ليس المراد بالاستقلال عدة حلاله لا نفس تذكير <sup>المناسبة</sup> الشك والكل في قوله علامه التكن بيقوله يقا  
لا اجماع مع مخالفة محسنة فانه قال امر تذكير الكبيرة ليس بموصو ولا كافر بل ايضا فقولنا ثبت المنزلة بين  
المشركين قوله لا نأقول الا يعني ان الحسن انما اثبتت المنزلة بين الكفر المحج والايان لا بمر مطلق الكفر  
الايمان فان التعاق كفر مضمحل في مطلق الكفر فيكون نفى المنزلة بين الكفر المطلق والايمان مجمعا  
عليه قوله وقيل المراد اى قيل في جواب السؤال المذكور ان المراد باجماع السلف اجماع السلف للمقدم على  
الحسن ومخالفة لا يصح في اجماع للمقدم عليه قوله وهو غلط اى ما قاله صاحب القيل غلط لانه لو كان المراد به  
الاجماع للمقدم على الحسن لمخالفة الحسن فان مخالفة الاجماع كفر مع انه خالفه على ما رعى هذا الجيب قوله لا المراد  
بالايمان معنى المراد الايمان الكامل هو المطلق الى الكامل لكنه ترك اظهره القيد مبالة في النهي واستعماله <sup>المناسبة</sup> في  
الصيد ومثله عن الموم المطلق وقيل انه اذا كان الحديث اورد على التعليل لا يكون على حقيقة بل كان كناية  
عن نقصان ايمانه لذلك كانت التحق بالعدم قوله وجه الاستدلال كلمة من اة يعني اركلة من في الآية عامة  
شاملة لكل من لم يحكم بما انزل الله فيدخل الفاسق المصدق ايضا لانه غير حاكم وعامل بما انزل الله تعالى قوله

ان المراد اذ يعنى الآية متروكة الظان الحكم وان كان عاماشا ملا لفعل القلب والحواس لكن المراد عمل القلب  
 وهو التصديق وان نزاع في كفر من لم يصدق بما انزل الله قوله وايضا الاجواب آخر يعنى ان الظان وان كان  
 العموم لان كلمة ما من الفاظ العموم لكنه مصروف عن الظان والمراد عموم الشيء يحل ما على الجنس ولا شك ان من لم يحكم  
 ما انزل الله غير مصدق قوله نزاع في كفره وفي الواقع ان المراد بما انزل الله تع التوراة بقرينة سياق الآية قوله  
 وجه الاستدلال ان حقيق الفصل يفيد قصر المسند على المسند اليه فيكون الفاسق مقصودا على الكافر فيكون كافر فاسق  
 كافر قوله والجواب ان هذا المحصر على ان يعنى ان المراد هم الكاطلون في القسوة لا يترك اظهار القيد وجعل مظهر الكفر  
 مقصودا عليهم اذ عامب اللفظ في كونهم فاسقين والادى ان لم يذكر ان كل ذلك بل كان المحصر حقيقا لزم ان يكون  
 الفاسق مقصودا على كفر بعد ايمانه وليس كذلك فان الفاسق يتناول من كفر بعد ايمانه وقبل ايمانه  
 سماعا بين الفريقين قوله الجواب انه محمول على انه مصروف عن المظنجل الذي على سبيل الاستحالة وعدة  
 حلاله كونه في كفر مستحالة ويحمل الكفر على المعنى الدعوى وهو السراى من ترك الصلوة فهو سائر لنعمة الله  
 غير شاكله ويقال يحتمل ان يكون المعنى من ترك الصلوة منعها فهو مشاركا للكفار في عدم حرمة هذه وماله وقال  
 الامام حجة الاسلام من ترك الصلوة هذا كقاربه للكفر يقال مقارب دخول المداخلة قوله ولا يستلزم  
 ان يعنى ان يعرف المسند اليه سواء كان للجنس او الاستعانة بقيد حصة على المسند كافي قوله عدم الاستحالة  
 والكرم ولعمري في حقيقته المعنى الكفر على العذاب فلو لم يكن كافر فاسق كافر لم يعنى حصر العذاب على  
 اذ كور العاصي معذبا من ريات الدين قوله والجواب انه ادعائى يعنى ان المراد حصر الفرد الكامل من العذاب  
 على المكذب بقرينة اشارة المحرم معذب مع عدم كونه مكذبا الا انه ترك اظهار القيد وجعل المطلق مختصرا دعائى  
 يجعل عمدة غير لمة العدم مبالة في ذل قوله وقس عليه نظارة يعنى المراد في قوله الجحيم على اليوم واستوعب  
 الكفر من الجحيم الكامل الموعود للكفار والحصر على مبالة وكذا في قوله تعالى يصليها الا لا شفى الذي كذا  
 وتولى قوله انما عبر عن الكفر اى انما عبر عن الكفر بالشرك لما سبذ كره الشايع من ملاحظة الآية الدالة على  
 وانما عبر في الآية لا ر كفار العرب كانوا مشركين تفصيل فرقة الكفر على ما ذكره في شرح المقاصد الكاف  
 ان اظهر الايمان فهو المنافق وان طرأ كفر بعد الايمان فهو المرتد وان قال بالمشركية ان لوهية فهو المشرك وان تدبر  
 ببعض الاديان والكتب المنسوبة فهو الكذاب وان هلك في داره واسناد الحوادث اليه فهو الدهري وان كان لا يفتي  
 هو المعطل وان كان مع اعترافه بنوبة النبي بغير عقايد كغيره بالانفاق فهو الزنديق قوله فلا يرد ما قيل ان الله كان



عليه وغيره راجعاً الى المسلمين مطلقاً ومنهم المعتزلة فلا يرد ما قيل اقول له ان قضية الحكمة تقتضي اقول  
بالحجج بحكم الله تعالى لم يشرك والادباج بعبقري الحكمة قول المعتزلة دون اهل السنة والجماعة وان قول لا يحتمل  
الاباحة قول بالقيم العقلية ان مذهب اهل السنة والقيم شرعيان يجوز للشرع ان يحبس العقول ويقيم الحق وانما قلنا انه  
لا يرد ان لقائلين بالامتناع العقلي هم المعتزلة وهم يقولون بمقتضى الحكمة والحسن والقيم العقلية مستأثر  
توهم اهل الخلاف من اهل السنة والجماعة والعقيدة عن المسلمين الذي هو مرجع الضمير شامل للمعتزلة ايضا لانهم  
ايضا من اهل القبلة قوله على انه يجوز ان يكون عدو عرق له فلا يرد اي على ان قوله وقوله لا يحتمل الاباحة  
قول بالقيم العقلية غير مسلمة لا يجوز ان يكون عدم الاباحة مانعا فاما مقتضى الحكمة لا للقيم العقلية المستحق  
الذم في العاجل والعقاب ان لا يحتمل فلا يستلزم القول بالقيم العقلية قوله نعم يرد ان نعمه ان نعم يرد على الدلائل الثلاثة للمعتزلة  
منوعا اما على الاول فلان لا يتم مقتضى الحكمة التفرقة بين المسئ والمحسن بحجج ان يكون في عدم التفرقة بينهما حكمة اخروية  
لا نعلم عليها وعلى تقدير التسليم يجوز ان يكون التفرقة بينهما برجة اخرى غير البرجة المذكورة من تعذيب المسئ مثل ثمانية  
المحسن ومن المسئ كوقوعه في النار وقوع المؤمن العاصي وخروجه بعد خروجه بجلدة طويلة في العافية ولكنه  
عزوية الله تعالى في الجنة والخطا طرحة ودرجة الخطا طاماً وايضا لا يكفي التفرقة الدينية كالباحة دم الكافر  
وماله واسترقاقه وضرب بحرية عليه واما على الثاني فلان لا تميز الكفر لكونها نهاية في الجنابة لا يحتمل العفو  
نهاية الذم تقتضي العفو عن نهاية الجنابة والحواب با قضية الحكمة تقتضي التفرقة فلا يجوز العفو جوع الى الدليل  
الاول وقد سبق ترتيبه واما على الثالث فلان لا تميز اعتقاد الا بدوي بجزء الا بدو فلا بد ان تميزه من دليل  
تقدير تسليم ايجاز الجزاء ولا تميز ايجاز جزاء الا بدو فتولد بوجوب جزاء الا بدو دليل في الحقيقة قوله قد بين  
ان التمييز اى قد بين ان الضمير المنصوب في محض طور اسبح الى الايات والاحاديث والمعنى والمعتزلة تخصمون  
الايات والاحاديث بالصغار والكبار المقرونة بالتوبة فيغرض عليه بان هذا التخصيص كون عدد كائن الط  
بلا دليل مالا يكد يصح قوله تعالى الله لا يغفر ليشرك به ويغفر ما دونه ذلك لمن يشاء اما انه لا يصح  
بالكبار المقرونة بالتوبة فلا المغفرة بالتوبة نعم الشرك ايضا فيلزم تساوى ما نفى عنه المغفرة وما اثبت له بل  
المغفرة بالتوبة نعم كل عامر العقول بالمشية ينافيه فانه يفيد المغفرة بعض العصاة وايضا لا يتم التخصيص بالكبار  
للقرونة بالتوبة لان المغفرة بالتوبة واجبة عندهم عقلا بناء على انها حسنة وهراتى بالحسنة وجب جازاته عليها  
فلا يظهر تطبيقها بالمشية فالدوام انه لا يصح تخصيص الصغار فلا تميز الصغار عامة للجمع فلا للتطبيق بالمشية المفيدة



قوله والصحيح ان الصغائر المغفرة اى ما ظهر من الصغائر لايات والاحاديث غلط والصحيح ان الظن المصوب في  
 تخصيصها بالمغفرة والمعنى والمعتزلة يخصون مغفرة الله للعصاة بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة  
 بمعنى الصغائر انما يتحقق بالنسبة الى الصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة والكبائر الغير المقرونة بها ولا يخصون الا  
 المذكورة بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة حتى يرد انه لا يصح بل على عمومها والمعنى يغفر ما دون التوبة من الصغائر  
 من ليشاء وهو الثابت من كتب الصغائر دون مر لا يشاء وهو من كتب الكبائر الغاية الثابت فلا إشكال في قيل انه  
 لا فائدة في الرجوع الى الصغائر المغفرة لانه لا بد من تخصيص الايات والاحاديث فيرد عليهم الاعتراض المذكور  
 كانه لا طائل تحت فانه رجاء لهم الى تخصيص جميع الايات والاحاديث بل الايات الواردة بدون التعليق بالمشية  
 يخصونها بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة لقوله نعم ان ربك لذو مغفرة للناس وانه لغفور رحيم وانما  
 عفوا رحيماء وغافر الذنب ونحو ذلك الايات الواردة بالتعديت يتركونها على عمومها ويقولون ان المغفرة بالمشية  
 هو اصحاب الصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة كما في قوله تعالى لعبد رب يشاء ويغفر من يشاء اى يعذب الكفار  
 واصحاب الكبائر والذين ما بقابل التوبة ويغفر لهم الصغائر والكبائر المتأخيرين الحاصل انهم يخصون المغفرة بالصغائر والكبائر المقرونة  
 بالتوبة سواء يخصون الايات بها ولا تأمل فانه من غير الايات قد اقام قوله ولم ان يقولوا اءجاب للاعتراض المذكور  
 على تقدير ان لا يكون الصغائر لايات والاحاديث للمعتزلة يقولون ان كلمة ما في قوله نعم ويغفر ما دون ذلك من ليشاء يخصها  
 بالصغائر جمعا ليدل على الوعد هذه الآية ولا نف ما ذكرتم من عموم مغفرة الصغائر اذ لا يجي على الله مغفرة  
 صغيرة غير الثابت بل يغفرها ارشاء ويعذب بها ان شاء فيصير التعليق بالمشية هذا الكما ذكره في الفلما ذكره السبط  
 الشريف قدس سره في شرح المواظف من انه لا يستحقا بالصغائر عندهم اصلا ولما ذكره الحق المدعى في شرحه  
 للعقائد العنصرية واما الصغائر فيعفو عنها عندهم قبل التوبة ويعذبها ولذا نقول الشفاعة لدفع العذاب  
 فان قيل يجوز ان يكون المراد بقول الحق المذكور واما الصغائر فيعفو عنها عندهم صغائر المختصين بالكبائر فلا يتناول الحرف  
 قلت لا يصح تفريع نفى الشفاعة لدفع العذاب اعليه قولنا انما استظهر ذكره ههنا اى انما استظهره الشارح ذكره في الجواب  
 استدلال المعتزلة على نفى وقوع مغفرة اهل الكبائر الذين لم يتوبوا من التمسك بالمعتزلة بهذه الايات الواردة في  
 العصاة في وجوب عقاب العاصي الا فلا يدخل ههنا ان المتنازع فيه ههنا هو وقوع المغفرة للعصاة وعقابها  
 لا وجوبها قوله والجواب ههنا اى جوار للمعتزلة عن استدلالهم بتلك الايات في مقام نفى وقوع مغفرة العصاة قوله  
 وقد كذرت المفروض اذ حاصل الجواب ان المفروض كثيرة في العفو مثل قوله تعالى هو الذي يقبل التوبة عن عباده

ويعفو عن السيئات وقوله نعم او يوبقهن بما كسبو او يعفو عن كثير ولا معنى للعفو بالنسبة الى الصغار والكبار  
 المقرونة بالتوبة لانه ترك عقوبة المستحق واستحقاق فيها عندهم فيكون بالنسبة الى اهل الكبار الذين لم يتوبوا  
 فتعذر ازالة المغفرة والوعيد ونار جهنم الزوال بمجمله فحكمنا بانها مقرونة بتفسير البعض محضاً البعض  
 المذنب المغفور من بين عموماً الوعيد جميعاً بين الادلة وقوله وفي جواب حازه يحتمل ان يكون معناه ان قوله  
 وزعم بعضهم جواباً عن المنزلة وحاصل الجواب ان عموماً الوعيد لا يستلزم الوقوع التبعة يجوز الخلف  
 فان الخلف في الوعيد كرم ويحتمل ان يكون معناه ان في هذا المقام جواباً عن ما ذكره الشارح  
 في شرح المقاصد من ان القول بالاجابات وبطلان استحقاق الثواب بالمعصية فاسد فكيف كان ترك عقابهم بالنار  
 خلفاً مذموماً ولو يكن ترك ثوابهم بالجنة كذلك مع انهم داخلون في عموماً الوعيد بالثواب دخول الجنة على ما  
 قوله بل كذب بشت بالاجماع لانه اخبر عما يكون احوالهم في المستقبل فلم يقع لهم الكذب كلامه نعم وهو مط بالاجماع  
 قوله اقول العمل مرادهم الخ اول مراد ذلك البعض يقولون ان الخلف في الوعيد كرم ان الكريم ذا اجر ابو عبد الله  
 محال مقتضى كرمه ان يفتي اخباره على المنية بجميع العموماً الواردة في الوعيد متعلقاً بالمشيئة وان لم يصح  
 بهما اجر للمعاصرين وحقا لهم فلا يلزم الكذب التبديل بخلاف وعد الكريم فانه يجب ان يكون قطعياً لان جواز الخلف فيه  
 لم لا يليق بشارته فلا يجوز تعليقه بالمشيئة قوله ويجوز العقاب على الصغيرة اي من غير قطع بالوقوع وعدم  
 اشارة الى ان المراد بالجواز في عبارة المص هو الجواز الوقوعي حتى عدم التحريم بالوقوع وعدم التحريم بعدم الوقوع  
 فانه المتنازع بيننا وبين المعتزلة كالجواز العقلي فانه مقتضى ذلك على ما صرح به الشارح بقوله لا يجوز  
 انه ينتفع عقلاً قوله لعدم قيام الدليل على ما اخبرنا بالجواز الوقوعي لم تحريم بالقطع بالوقوع ولو عدمه كما  
 المسئلة شرعية لا يستعمل العقل اثباتاً لها وما وجدنا دليلاً شرعياً يدل على تعيين احد الجانبين من الوقوع او لا  
 وقوع فحكمنا بسببانه فاعل مختار يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ان يجوز ان يخلف ويجوز ان يوليخ فلا يرد ما يؤول  
 الى عدم وجدان الدليل التوقيفي لا يحرم بالجواز اذ لا بد له ايضا من دليل لان دليل الاختيار كاف في الجواز وانما التقيد  
 في دليل تعيين احد الجانبين من الوقوع او لا وقوع وما ذكره الشارح من اكد دلة انه يريد ان المذهب  
 من تعيين احداهما انه لا قطع بالوقوع والثاني انه لا قطع بعدم الوقوع والادلة اوردوها الشارح اما  
 الجزء الاول من الدعوى في الثاني من القسم اعني المنزلة لا يتكررها الاول ادهو ايضا قائل بان لا قطع  
 بوقوع العقاب وانما الخلف في الثاني حذف يدعي القطع بعدم وقوع العقاب بخلافه في الثاني

بما لا يعينه هذا لكن اثبات ارادة الشارع انما يثبت بالجزء الاول فيه وقتل الامر لم يثنى بالتأمل  
 فاستتم لما يتل على يد من مواعيد الفياض ان الدليل الاول اعني قوله نعم ويفر ما دور ذلك ان شاء انما  
 يدل على ان لا قطع على الصغرة اذ لو كان كذلك لذكر الله تعالى في جنب الكفر في قوله نعم ان الله لا  
 يرشدك به لكن لا يدل على ان لا قطع بعدم الوقوع اذ الخصم ان يقول يجوز ان يكون مبي شاء الله تعالى في فهمهم  
 المغفرة اصحاب الصغار المحندين ولكن الرأية الثانية انما تدل على اجزاء الصغار والكبار مقطوع  
 اجزاء انما يكون السوال والمجازاة ولا شك المجازاة غير واقعة على كل ما يحصى فلا يكون وقوع العقاب قطعياً  
 على الصغار فنثبت الجزاء الاول من المبدء وانما قلنا ان المجازاة غير واقعة على كل ما يحصى اذ لو كان كذلك لانهم ان يكون  
 الصغار والكبار على كل ما يحصى بعد التوبة ايضا موجبا للعقاب وهو بطر بالاجماع وبطل تكفير الحسنات  
 السيئات مع انه ثبت بقوله نعم ان الحسنات يذهبن السيئات وايضا يلزم ان يكون المجازاة على الصغار  
 قطعياً فنثبت بالارادة خلاف المدعى فعلم المجازاة على ما يحصى انما هو على تقدير ثبوت الاستحقاق بعد مقابلة  
 الحسنات بالسيئات في الخصم ان يقول ان محنت الكبار لا يبقى استحقاق الصغار لتكفيرها الاحتساب  
 فلا يثبت الجزاء الثاني من المبدء هذا ما وجدته في تحقيق كلام المحقق والفضلاء ههنا كلام لا يفيد شيئا سوى  
 الملل اذ كله اجاث متشابه سواء الظن وعدم الاعتقاد بما قال قوله حاصله ان التكفير الجزاء حاصل  
 الجواب ان تكفير السيئات في الآية عند الاحتساب مقيد بالمشية والمراد ان محنت الكبار انما تنزل عن كفر عنهم سيئاتكم  
 ان شاء فلا يدل على قطع وقوع مغفرة صغار المحندين وانما كان مقيدا بالمشية لان المراد بالكبار انواع الكفر  
 المتعلقة بأفراد الخاطئين كانه الكامل فيصرف عند الاطلاق اليه فيكون ما عدل الكفر من الصغار والكبار اذ اختلاف  
 في السيئات فلم يقيد بالمشية لان مقتضى الآية ان تكفير ما عدل الكفر من الصغار والكبار من متعينة اذ يصير معنى  
 الكفر تكفير عنكم سيئاتكم التي هي ما عدل الكفر من الصغار والكبار وهو مخالف للاجماع المنفرد على ان تكفير ما عدل الكفر غير متعينة  
 بل هو ما مقيد بالمشية كما هو رأي اهل السنة او بالتوبة كما هو ذهب المعتزلة والمراد بالاجماع اجماع الفرقتين من اهل السنة و  
 غيرهم والرافضية يدعون القطع بتكفير ما عدل الكفر قوله ولوم يحمل الكبيرة المذمة وهم كاذبون اذ كان التكفير مقيدا بالمشية  
 فاما حاجة الى ان يتكفر ويحمل الكبيرة على الكفر اذ يصير المعنى ان محنت الكبار من كفر الصغار ان شاء فلا يكون وقوع  
 قطعياً وحاصل المدعى ان لوم يحمل الكبيرة على الكفر لزم المخذوران احدهما يقتيد التكفير بالمشية بلا دليل والثاني انما  
 تكفير الصغار بالاحتساب عن الكبار بلا فائدة فلا يثبت ان يكون المفهوم من الآية ارجاء مغفرة الصغار انما هو على تقدير

كذلك كما لا يجوز من مفسدة الصغار بل لا يصح أن ياب الصغار العموم قوله نعم ويغفر ما دون ذلك لم يشأ هذا  
 هو التحقيق المقصود الذي حجة الخاطر الكليل والذهل العليل والافاضل ههنا كلامه بتجربته عنه ذوالافهام مبناه أن قوله  
 ولا يحمل إلا أثبات الحكم الكبار على الكفر وهو بطلان في بنية القيد بل لا دليل على أن قوله لا يجوز من مفسدة الصغار ولا يحمل إلا أثبات الحكم  
 على أن الجحيمية يمكنه الاحتمال العقلي ولا حاجة إلى اثباته وسند منه ما ذكرنا من أن المطلق ينصرف إلى الكامل وبعضهم  
 اثباته بأن هذه الآية محتملة وآية العفوان المعاصرة لها أعني قوله نعم ويغفر ما دون ذلك لم يشأ بحكمه فيجب  
 تخصيص المحتملة بهذه أن يعارضها ما لأن معنى الآية المحكمة أنه يغفر ما دون الكفر من الصغار والكبار لم يشأ بحكمه  
 أن يكون من شأن الله المغفرة فيهم أصحاب الصغار وأصحاب الكبار المقفونة بالنوبة وجوب الوقوع لا ينافي  
 الغنية غابية ما في الباب أن يكون الآية المحتملة مبينة للآية المحكمة قوله أي المقفولة لا الشفاعة الغير المقفولة كما  
 في وقوع قوله لا يقال من ترك المكره لا يعجز عن ترك المكره كراهة التحريم ليقضي حرمات الشفاعة كما نفي التلويح  
 وتعميم الفقه وفي بحث الأحكام فاستحقاق هل الكبار المحرمات الشفاعة بطريق الأولى لكونه فوق مرتبة المكره  
 قوله لا يبرأ من الملامة أي كما لم يمتنع من ترك المكره حرمات الشفاعة يلزم استحقاق مرتبة الكبيرة لأن جزء الأدب  
 وهو مرتبة المكره لا يكون جزء الأدب وهو مرتبة الكبيرة فالعجزاء أخر عظاما مثل التعذيب بالنار ولو سلم ذلك  
 فلم يلزم بالشفاعة في قوله يستحق حرمات الشفاعة المصدرة للمبني للفاعل أعني كونه شفعيا فالمعنى أن مرتبة المكره  
 يستحق حرمات كونه شفعيا آخر فيجوز أن يكون مقتضى ما لو سلم ذلك فالمراد حرمات كونه مشقوعا لرفع الدنيا  
 أو في بعض واقف المحشر مثل السؤال الحساب فيجوز أن يكون لرفع العذاب في بعض آخر مثل الصراط على الاستحقاق  
 المحرمات لا يستلزم الوقوع كما أن استحقاق العذاب لا ينافي العفو هذا الكفر قوله ع من ترك سنن لم ينل شفاعة  
 يدل على وقوع حرمات الشفاعة في جوارحه إلا أن يقال أنه وعيد يجوز الخلف فيه قوله أي لذنوبهم بقرينة ذكر  
 الذنب سابقا قوله وهي نعم الكبار فيلزم ثبوت الشفاعة للكبار وهذا دفع لما قيل أن هذا إنما يكون به ههنا إذ ثبت  
 الذنب للصغار والكبار وإذا أخضر بالصغار بقرينة قوله تعالى ذنبيك فإن نية صغيرة قطعا فلا يكون به ههنا وإن كان  
 الزمان للتميزة لعدم استحقاق العذاب بالصغار عندهم حتى يحتاج إلى الشفاعة والاستغفار وحاصل الدفع أن الذنب  
 في أصل الوضع شامل لما وكون ذنبه عما هذا لا يفيد تخصيص الذنب للامة وذلك ظ قوله وعلى هذا ليست  
 لرفع الدرجة المح أي بدل الآية بمقتضى الأسلوب على تلك الشفاعة التي نفى عن الكفار خاصة ليست لرفع الذنب  
 كعدم الشفاعة التي لرفع الدرجة لا يقيف بغير الحال التحقيق اليأس مع أن الآية سبقت لنفي الشفاعة التي

بغير حالهم وتحقق باسم قوله لكن لا تدل على انها لا معنى له الاية بمقتضى الاستلزام لا تدل على ثبوت  
 اصل الشفاعة لكن لا تدل على انها في نحو اهل الكبار وقيل تدل على حجب نفى النفع هي الكفر فاذا انتفى ثبت النفع  
 بها مطلقا ولا هذا الحل الخلاف فاذا ثبت اصل الشفاعة ثبت اصل الكفر اقول فيجب ان لا يكون الاول فلا حجب  
 جهة نفى النفع في الكفر غير معلوم من الجهة وتربية عليه لا يدل على الحصر فيجوز ان يكون في اهل الكبار امر اخر واما  
 في الثاني فلا يلزم ان لا يدل عليه ولا تحقيقه لانه لا يدل عليه دلالة التزامية صنية على مدح  
 الخصم قوله ظاهر الاية بنفي اصل الشفاعة يعني اريد الاية ليست للعترة من كل وجه بل عليهم موجه لان  
 ظاهر بنفي الشفاعة مطلقا مع اهم فالكون بالشفاعة لزوما في الزاوية صفة ما عدا الظاهر حملوا على نفى الشفاعة لغير المدح  
 فنقول انها لا يفي بحج قوله ثم انه محتمل ان لا تدل على نفى الشفاعة ايضا على الإطلاق لانه يحتمل ان يكون  
 الصميم في قوله هذا النفس الثانية العاصية فيكون معنى قوله تعالى ولا يقبل منها شفاعة انها انجاست النفس العاصية  
 شفاعة الشفيع لم تقبل منها ففعل الشفاعة تقبل في ضمها بوجه اخر بان يحجب الشفيع شفاعة وما قيل ان هذا الوجه  
 خلاف الظاهر بعيد عن المقام فليس شيء لا الموجه فانه يكفيه الاحتمال العقلي وهو قولهم يشير الى منع الدلالة  
 على عموم الاستصحاب وسند المنع جواز كون الكلام بسبب العموم لا العموم السلب في المقاصد قوله واعتراض عليه  
 بان النفس لا يعني انه لا معنى لمنع الدلالة على العموم لان النفس في قوله تعالى لا تجزى نفس نكرة في سياق النفي عامة  
 والصميم في قوله منها راجع اليها فيعم الصميم ايضا العموم مرجع فيدل على العموم في الاستصحاب قوله ويمكن ان يقال  
 ان معنى انما يلزم من عموم المرحب الذي هو النكرة عموم الصميم لو كان الصميم راجعا اليها من حيث عمومها لكان  
 ضرورة في رجوع الصميم اليها كذلك فان النكرة المنفية خاصة بحسب الوضع لا انها موضوعة للفرد المبهم للكلام  
 في ان ثبات عمومها بعد النفي عارض عقلي ضرورة ان انفا الفرد المبهم لا يكون الا بانتفاء جميع افراد فيجوز ان يكون  
 الصميم راجعا الى النكرة بحسب معناه الوضعي فلا يلزم العموم الا بانه اذا قيل لا رجل في الدار وانما هو على السطح ليس يلزم  
 منه ان يكون جميع اجزاء العالم على السطح مع ان الصميم هنا ايضا راجع الى الكثرة ونقطة في سياق النفي ليس راجعا للصميم  
 ان يكون الى النكرة المنفية بحسب معناه الوضعي من الاستخدام كما توهم الفاضل الجلي لانه لا بد ان يستخدام من المعيار  
 النكرة هذا في المعنيين بل هي مستقلة في كلا الموضعين في معنى واحد وهو الفرد المبهم لانه عر ضله العموم بواسطة  
 امر خارج وهو النفي كما نص عليه المشار في التلويح وقد صرح بذلك المحققون <sup>المشهور</sup> شارح محضر ابن الحبيب الفاضل  
 كونه النكرة المنفية خاصة بحسب الوضع مخالف لكتب اصول الفقه فان النكرة المنفية عامة بحسب الوضع قال صدر



في التوضيح ان العام لفظ وضع لكثير غير محصور مستغرق لجميع ما يصلح له ثم عند النكرة الفنية من العام نحو اكل ارضا  
 وليس ينبغي ان مراد المحشى انها خاصة بحسب الوضع لشخص وهو لا ينافي كونها عاما بحسب الوضع النوعي المجازي من  
 ان جعلها بواسطة قرينة وهي الوقوع في سياق النفي الوضع في تعريف العام من الشخص النوعي فيمثل النكرة  
 الفنية ايضا صرح بذلك الشارح في التلويح فارجع اليه فانه كما شفع عن التوضيح قوله نعم لو قيل اه اي نعم لو قيل  
 في دفع منه الدلالة ايضا على عموم الاستحسان ان الضمير يرجع الى النكرة فوقع الضمير في سياق النفي كوقوع النكرة فيه  
 فيكون قوله تعالى لا يقبل منها كان يقال لا تقبل من نفس شقاعة فيعم ذلك الضمير كل اعم النكرة لم يبعد جدا  
 ولعل هذا هو مراد المعترض ان عبارة لا تساعة قيل وجه البعد في الجملة ان الضمير يرجع الى النكرة لا يحجب  
 ان يكون نكرة فانه اختلف بين النحاة ان الضمير يرجع الى النكرة معرفة او نكرة وان كان المشهور انه نكرة قوله  
 عدم المعنى بالنسبة الى الصغيرة يعني عدم معنى العنق بالنسبة الى الصغيرة غير المحتجب عن الكبيرة ثم لانه اذا لم يحتجب الكبر  
 كان مستحقا للعذاب على الصغيرة ايضا فتركه يكون تركا للعقوبة المستحقة فيستحق العنق بالنسبة اليه عدم معنى العنق  
 بالنسبة الى الصغيرة المحتجب عن الكبيرة غير مفيد في بيان ما قالت المعتزلة فبيان الشارح غير تام وما قاله الفاضل المحشى  
 من ان كلام الشارح مبني على ما هو المشهور من انه لا يستحق العنق بالصغار مطلقا عندهم على ما قال في شرح المواقيت  
 لا يقيده المحتجب عن الكبيرة مستدل به وهو ظ قوله فتأمل لوجه التامل ان غير المحتجب يستحق الخلود في النار عند  
 فلا يتحقق للمفطرة والعنق بالنسبة اليه ايضا وما قيل من انه يجوز ان يكون بخفيف العذاب فيدفع ان العذاب  
 عندهم مضرة خالصة لا يشوبها ما ينجي الفداء ولذا جعلوا اجزاء الكافر بعينه جزاء مرتكب الكبيرة قوله فيمنع ظ  
 لجواز اه فيه اجزاء الايمان هو الجنة - ارجع الى تخفيف لقوله عليه السلام يدخل الجنة من كان في قلبه مثقال ذرة من الخير  
 وايضا تخفيف العذاب بخلاف مذهبهم على ما مر قوله ومنه هذا الاستدلال على ان العمل لانه على تقدير تناول  
 العمل بترك المنهيات يكون معنى الآية ان الذين امنوا وعملوا الصالحات من ايمان ادا مرو وترك المنهيات كانت لهم  
 جنات الفرد ومن لا يدخل مرتكب الكبيرة في حكم الآية لانه غير تارك للمنهيات بخلاف ما اذا لم يتناولها فاما  
 بالصالحات يجوز ان يرتكب كبيرة بل كبار فيدخل مرتكب الكبيرة العامل بالصالحات تحت المحكم فيتم الاستدلال  
 قوله ثم لا يدل على عدم خلود من لا عمل له يعني ان الاستدلال بالآية على تقدير عدم تناول ايضا غير تام  
 لانه لا يدل على عدم خلود مرتكب الكبائر الذي لا عمل له غير الايمان للترتب الحكم بدخول الجنة على الذين امنوا وعملوا الصالحات  
 لكنه يبطل مذهب لا غير ان عمل جميع أهل الكبائر في النار قوله فلا يرد جواز التفاوت اه لا يرد انه



يجوز ان عذاب الكفار تشديد بالنسبة الى عذاب مرتكب الكبيرة وان كانا محلهين في النار فلا يزيد الحجر <sup>عليه</sup> علم  
 الجناية قوله وهذا الدليل الرامي الى اي منه <sup>من</sup> هذه المعتزلة القائلين بالحس والقبح العقليين والافضل اهل السنة  
 نصرته تعالى لا يوصفنا الظلم لان الظلم قد يقال على التصرف في ملك الغير وهذا محققه تعالى لان الكل ملكه وعلى  
 وضع الشيء في غير محله والله احكم الحاكمين واعلم العالمين وكل ما وضعه في موضع يكون اجس الموضع وان خفي  
 وجه حسنه علينا ولا يخفى انه اذا كان الدليل الراميا فلا حاجة الى دفع اليراد السابق الى قوله على الاطلاق  
 مرعيه تقييد بالسدة والضعف لا هم لا يقولون بالتفاوت في العذاب والله لم يكن مضرة حاله قوله <sup>لما</sup> لا  
 الخصوص اهـ اي لولا الخلو من شوائب النفع لم يفصل عزمها الدنيا فانها مضار من وجه دون آخر  
 فيجب ان يكون منافع الخيرة ومضارها خالصتين عن الغير قوله <sup>فمن</sup> منع اهـ اي يمكن منع قيد الخلو من مضارها  
 لكن هذا المنع غير مفيد ههنا لان النزاع في دوام اهل الكبار في النار وخلودهم ومنع الخلو من يستلزم  
 الدوام لا يقال منهم الدوام موقوف على منع الخلو لانه اذا كانت المضرة منقطعة لم تكن خالصة لا فاقول ان الحكم  
 ان لا يخلق الله نعم في المعاقب العلم بذلك الحفظ فلا يحصل له فرع كذا في شرح المواضع قوله لكن خلوها يستلزم  
 لدفعهم انه اذا كان الخلود بمعنى المكث الطويل فيجوز ان يكون خلود الكفار ايضا بذلك المعنى فلا يكون دوام الكفار  
 في النار قطعيا ووجه الدفع قوله احتمال ان يكون اكل اسم الفاعل ضعيف العمل فيحتاج الى التقوية بخلاف  
 لكن الاحتمال المرجوح لا يمنع الاستشهاد واما ما قيل من ان اليمان في قوله نعم الزمك واتبعك الارزاق  
 وفي اليمان الشرعي الكلام في اليمان اللغوي فيلحقه ان اليمان الشرعي بعينه اليمان اللغوي قال في شرح  
 المعاصد اليمان فعال من الحر البصيرة او التعدية باللام بحسب الاصل كان المصدق صادرا من من  
 ان يكون مكذوبا وجعل الغير اصناما من التكذيب والمخالفة ولعدي بالباء واللام لا اعتبار معنى الدعان و  
 والاعتراف كقوله نعم من الرسول بما انزل اليه من به والاعتبار معنى الاعتراف كقوله تعالى وما انت بمؤمن  
 انتهى كلامه فاعلم ان اليمان متعلق بنفسه وهو الموافق لما في الصراحة فمعنى قوله يعدي باللام ويتعد بالباء انه يتعدى  
 باللام باعتبار معنى الاطمان بالباء باعتبار معنى الاعتراض فاما قيل ان اليمان متعلق بالباء ليعضد  
 حيث قال تعالى بالباء باعتبار معنى الاعتراض ليس لغوي قوله اي يحصل فيه مسبة الضلالة يعني لفظة  
 مصدر بمعنى المنع والمعنى ليس حقيقة التصديق اللغوي يحصل في القلب كون المصدق مضمونا الى الجهر  
 والخبير وعمل ثبوت الصدق في نفس الامر فانه من قبيل المعرفة المقابلة للكاراة والجهالة دون التصديق

المقابلة للتكذيب والافتكار المفسر بكونه يدان عالم يجعله من المصدق المبنى للفاعل بمعنى نسبت كذا  
 بجزى اي لانه مستلزم الادعان بل هو تعبيري ثم اعلم بعد الاتفاق على ان تلك المعرفة خارجة عن التصديق  
 والاعتبار في الايمان هو التصديق اللغوي اختلفوا في انها هل هي اخلية في الصلوات في التصديق المنطقي  
 الشارح انهاد اخلية في التصديق ويجوز ان يكون الصورة الحاصلة من النسبة التامة الجبرية تصور ان التصديق  
 المنطقي بعينه التصديق اللغوي لذا فرئيسهم في الكتب الفارسية بكونه يدان في العربية ما لم يأت الف التأكيد  
 ويؤيد انورده السيد الشريف قدس سره في حاشية شرح التلخيص المنطوق انما بين ما في العرف واللغة وعلى  
 هذا قال الشارح في التمهيد العلم اركان اذ عاناً للنسبة فتصديق ولا تصور وعند بعض المتأخرين وهو  
 الشريفة ان تلك المعرفة اخلية في التصديق المنطقي فالصورة الحاصلة من النسبة التامة الجبرية تصديق  
 قطعاً فان كان حاصله بالتصور احياناً بحيث يستلزم الادعان القبول فهو تصديق لغوي وان لم يكن  
 كذلك لم يقع بصراً على شيء فلم انه جاز او فرس فهو معرفة يقينية وليس بتصديق لغوي والتصديق اللغوي  
 عنده اخصر المنطوق هذا العمل الكلام وتفضيل في شرح المقاصد قوله كما للسوفسطائية فان لليقينية  
 العالم خالياً عن الادعاء والقبول كما لبعض الكفار الذين يعرفون صدق النبي كما قال الله نعم الذين اتيناهم  
 يعرفونه كما يعرفون ابناءهم فقال محمد وابها واستيقنتها انفسهم ظمأ وعلا قوله هكذا حقه بعض المتأخرين  
 بعض كون اليقين الحالي عن الادعاء حاصله للشوفاً كما حقه بعض المتأخرين وهو الشريفة واما الشارح فهو ممتنع  
 حصول اليقين بدو الاذعان فيمنع عدم حصول الادعاء القلبي للسوفسطائي وانما ينكرون عندا قوله صرح  
 بدو الشريفة ابراهيم بن سينا قال الشارح في رسالته في تحقيق الايمان ان بن سينا اورد في الشفاء في مقابلة هذا  
 التصديق التأكيد وقال في كتابه المسمى بدلائلنا من علمه في الاستقار وكونه يستلزم كذا في رديافتر  
 وانما يتأذى تصور هو اندود وكره يدروا انما ترى تصديقاً من قوله ان قلت يلزمه اي اذا كان التصديق  
 عند ابن سينا هو اللغوي المعبر عنه بكونه يدان يلزمه احد الاخرين اما انما لا يجتنب الشوفاً في ذلك الحاصل  
 الكفار في المصور واما عدم انحصار تقسيم العلم الى التصديق والتصور بغير يقين الشوفاً في عنها وكذا في  
 بطر بالضرورة قوله قلته ان يمنع حصول اليقين اي بمعنى ان البقعة انما اذا كانت فادته متحققة وهو ممكن لان  
 حصول اليقين بدو الاذعان لا ينافي الشوفاً وخوذه يقيناً بدو الادعاء فان يدعي بوجود العالم الا انه ينكره  
 باللسان عندا واستكباراً قوله في مناجاة وهو ان المعنى الذي حاصله ان كيف يكون المعنى الذي يعبر عنه بكونه يدان

معنى التصديق المنطقي والحال المعنى المعبر عنه بكونه ينطق به المحقق المنطقي عام شامل للظن والجهل ايضا بالاتفاق  
 لان المنطقيين يقيمون العلم بالمعنى الاعم اعنى الصورة الحاصلة عند العقل الى التصديق والتصديق نفسيا حاصل  
 توصل بذلك التقسيم الى بيان الحاجة الى المنطق بجميع اجزائه التي منها القياس المحيد الى المتالف من المشهور  
 والسمات ومنها القياس الخطا المتالف من القبولات والمنطونات ومنها القياس الشعري المتالف من  
 الخيال لولم يكن التصديق المنطقي عالم ثبت التحصيل لهذه الاجزاء وذلك قوله وقد نص عليه في شرح المقاصد حيث  
 قال انما المقصود ان الايمان تصديق بالامور المختصة بالمعنى المعقود وهو ما يعبر عنه بكرويدان وستاد استن وبنافه  
 التوقف والذود قوله ولذا يكفي في باب الايمان اه اى كاجل المعنى الذي يعبر عنه بكرويدان امر قطعي يكفي في باب  
 في باب الايمان الذي هو التصديق البالغ حد الجزم بحيث لا يحتمل النقيض اصلا ولا يحتاج الى اعتبار كونه قطعا  
 الفاضل المحشى والتحاشى امرين اول الظن القطعي وقوله وقد نص عليه في شرح المقاصد ثم نعم قد نص على ان  
 الايمان تصديق خاص قد اعتبر فيه شرائط منها كونه امرا قطعيا واما كون التصديق المنطقي امرا يقينا فلا يرد  
 الشارح انتهى كلامه وفيه بحث اما او فلا ن عبارة في شرح المقاصد على ما نقلناه صريح في ان المعنى المعبر  
 عنه بكرويدان مناصف للترديد والتوقف اما ثانيا فلان كون الايمان تصديقا خاصا قد اعتبر فيه شرائط  
 منها كونه امرا قطعيا محال فلهذا ذكره الشارح في التلويح في باب المحكوم به من الايمان معناه المعقود انما الاختصاص  
 في المومنة فعنى التصديق هو الذي يعبر عنه بالفارسية بكرويدان وراست كودستن هو المراد بالتصديق الذي هو محال  
 المنطوق احد شتى العلم على ما صرح به بتلخيصه حيث حصر الاختصاص في المومنة وجعل التصديق المعبر في الايمان بعينه  
 التصديق المنطقي تام لانه من غير الوقوف الاقدام واما ذكره الفاضل المحشى من ان القول بان المعبر في الايمان هو اليقين  
 محل نظر اذ صرح في شرح المواقف ان الظن الغالب الذي لا يخطر مد احتمال النقيض حكم اليقين في كونه ايمانا  
 حقيقيا فالى ايمان اكثر العوام من هذا القيل فمدفع بما نقل عنه من ان كون الايمان عبارة عن التصديق الجازم في  
 قولهم هو العلماء كلامنا معهم وقال بعضهم عدم كفاية الظن القوي الذي لا يخطر معه احتمال النقيض محل كلام  
 قوله اشارة الى ان الكفره يعني ان ما ذكره ههنا محال فلهذا ذكره في شرح المقاصد فان قوله كان جلا في اسم الكافر  
 ويجعله كافرا يشير كل منهما الى ان الكفر في مثل هذه الصورة اى في الصورة التي يكون التصديق مقرونا بشئ  
 من امارات التكذيب في الظن في حق اجراء احكام الدنيا لا فيما بينه وبين الله تعالى وذكر في شرح المقاصد  
 ذلك التصديق غير مقيد وانما خبره بالعدم وبواقفة ما او ورده الشارح في رسالته في تحقيق الايمان وكذا النص

المشارع اذا فرض حصوله مع التصديق يجعل اعادة التكرار فيلا يعتد بمثل هذا التصديق ويجعل منزلة بعد  
انتهى ويمكن ان يقال ان المراد بقوله كان اطلاق اسم الكافر الاطلاقي والحقيقي وبقوله يجعله كافر المجردة كافر البنية  
وبين الله تعالى ويؤيد كما في شملوا قف من السجود للضم بالاختيار يدل الظاهرة على انه ليس بمصدق ونحو  
حكم بالظن فلذلك جعلنا بعد ايمانكم حتى لو علم انه لم يجعل له على سبيل التعظيم واعتقاد اوهية بل جعله وقلبه  
مطمئن بالايمان ثم لم يكثره فاما بين وبين الله تعالى وان جرى عليه حكم الكافر في الظن قوله قلتم قلتم في الايمان  
الحقيقي الحكمي يعني ايمان افعال المؤمنين حكمي لما علم من الدين ضرورة لان النبي عليه السلام كان يجعل ايمان  
احد لا بويحيى ايمان الاول وقيل هذا منافي لما ذكره المشاره فيما بعد من ان الشارع جعل المحقق الذي لا يخطئ عليه  
ما يصادف في حكم الباقي فانه يصرح بان الكلام فيما هو اعم من الايمان الحقيقي والحكمي انتهى كلامه وانت خبير بالفرق  
من كلام المشاره ان الشارع جعل المحقق الغير الباقي في حكم الباقي لا انه جعل غير المحقق في حكم المحقق والكلام  
صرح في الكلام في الايمان المحقق سواء كان باقيا وفي حكم الباقي لا فيما هو اعم من الايمان الحقيقي والحكمي قوله  
هذا منافي لما عليه المتكلمون من ان النوم لا يبحث لا ربما على المتكلمون وهو ان النوم ضد الادراك الاشياء ابتداء  
لانه منافي لبقاء الادراكات الحاصلة بحالة اليقظة وعلى تقدير التسليم فالتحادم على ما ذهب اليه الاستاذ  
عليه قوله عليه السلام تمام عيني والى نيام قلبي فتأمل قوله والذهول في حالة النوم والغفلة يعني الالتهول  
في حالة النوم والغفلة انما هو في حصول ذلك التصديق فتلك الحال هي حال النوم والغفلة انما هو حال الالتهول  
بعد ملاحظة الصورة الحاصلة عند العقل لا حال عدم التصديق وعدم ملاحظة حصول التصديق لا ينافي  
ان يكون بنفسه حاصل قوله واما حال الحضور فليس كذلك اذ دفع ما يترتب من ظن انشار الالتهول انما هو عن حصول  
من انه يدل بظاهره على الالتهول عن حصول التصديق في غير حالة النوم والغفلة مع انه ليس كذلك انما المنع  
تلك الحالة الالتهول عن النفس المصداق وحاصل الدفع ارجاء المشاره ان حال النوم والغفلة حال الالتهول البتة واما حال  
عدم الالتهول والغفلة وهو حال الحضور فليس الالتهول كما قاله قائلين هل منها كما اذا كان التصديق حاصل لم يلاحظ  
يلفت اليه فيكون اذ اذلا عنه قد لا يذهل عنها بان يلفت الى نفس ذلك التصديق قصد ازالة الغافل الحشيم لكر البظان عدم  
الافتات الى ما حضر في القلب فيكون هو لا لغة ولا عرف انتهى كلامه وفيبحث لانه قد نصر الشارح في التلويح الى الالتهول  
مخرجهم الملاحظة للصورة الحاصلة عند الفعل بحيث يمكن من ملاحظة خطئها اى وقت شاء وهذا صريح في ان علم  
الافتات الى الصورة الحاصلة عند العقل يسمى ذهولا قوله ولذلك اى لاجل الشارع جعل المحقق الذي

لم يطر عليه ايضا في حكم الباقي يكفي الاقرار مرة في العمر هو قادر عليه مع ان الاقرار جزء من هذه الايمان والى  
 لا يتحقق بدون الجزء فان قلنا ان الاقرار مرة في العمر كما في ما مضى لاحتالة السقوط قلت معنى احتمالة السقوط  
 انه يجوز صدوره المتأني له عند الاضطرار بخلاف التصديق فانه لا يحتمل اصدقه قوله على الامام امي امام محلة في  
 وبلية ليحرفا عليه الاحكام من ترك الجبهة وحرمة دمه والصلوة عليه الدفن في مقابر المسلمين المطالبة بالعلم  
 الزكوة ونحو ذلك بخلاف ما اذا كان ركنا الا ذكر في شرح المقاصد في هذا المذهب من مقتضى قوله ولم يتحقق له  
 الاقرار باللسان في مرة واحدة لا يكون مومنا عند الله تعالى ولا يستحق دخول الجنة ولا النجاة من الخلق في النار بخلاف  
 ما اذا جعل اسم التصديق فقط فالأقرار لا جوارء الاحكام عليه فقط انتهى للمذهب الاخير موافق لما في الحديث  
 يخرج من النار من كان في قلبه منقال ذوق من الايمان قوله للدلالة على محله يعني ان ههنا مطلبين الاول  
 ان الاقرار ليس جزء من الايمان الثاني انه التصديق لا غير اما الاول فلكالة النصوص على ان محل الايمان  
 هو القلب فلا يكون الاقرار الله هو فعل اللسان داخل فيه واما الثاني وهو انه التصديق كما سألنا في القلب  
 من المعرفة والقدرة والعفة والشجاعة وغير ذلك من الكيفيات النفسانية فليجوز الاول اتفاق الفريقين  
 على انه ليس هو التصديق والثاني ان الايمان في اللغة التصديق ولم يعين في الشرع لمعنى اخر كما عين لفظ  
 الصلوة والزكوة والصوم فلا يكون منقولاً عن معناه اللغوي الى سائر ما في القلب وان كان منقولاً  
 باعتبار خصوصية المتعلق اذ لو كان منقولاً لكان الخطاب الوارد في الكتاب والسنة بالايان خطا باجمالا فيهم  
 الامة وهو مستلزم لعدم امكان الامثال به من غير استفسار وبيان مع ان امتثال مثل من غير استفسار  
 ولا توقف البيان وانما وقع الاحتجاج الى بيان ما يجب الايمان به فبين وتفصل بعض التفصيل بحيث قال النبي  
 عليه السلام لم يسألني عن الايمان ان تؤمن بالله وطلائكته وكتبه الحديث فذكر لفظ تؤمن تعويلا على ظهور  
 معناه عندهم الثالث ان النقل خلاف الاصل فلا يصار الى بلاد ليل وههنا لا دليل ولا صواب فيكون باقيا  
 على معناه الصحيح الذي هو التصديق قوله ان قلت محتمل ان يراد به يعني ان دلالته النصوص على ان محل الايمان  
 الشرعي القلب ثم يجوز ان يكون المراد بالايان الواقع في النصوص معناه اللغوي فيكون المفهوم منه ان محل  
 الايمان اللغوي القلب لا محل الايمان الشرعي ذلك فيجوز ان يكون الاقرار جزء من معناه الشرعي قوله  
 كاترا في الايمان ان يعني ان متعلق الايمان الشرعي خاص وهو ما جاء به النبي عليه السلام بخلاف  
 الايمان بالمعنى اللغوي فان متعلقه مطلق النسبة الجزئية في النظر الى خصوصية المتعلق منقول وان لم يكن بالنظر الى



بنفس المعنى منقولاً يدل على ذلك النبي صلى الله عليه وسلم متعلقة دون معناه فقال ان نؤمن بالله ولا تلكه الحديث  
 فلفظ الايمان بالنسبة الى معناه اللغوي هو التصديق مطلقاً يكون محرازاً ان المعنى المنقول عنه محراز  
 عند الناقل وفي كلام الشارع وهو التصديق بما جاء به النبي يكون حقيقة عرفية والاصل في  
 إطلاقه هو الحقيقة فيكون المراد بالايما الواقع في النصوص معناه الشرعي لا يكون الكلام على خلاف الاصل قوله  
 يريد عليه انه يحتمل ان لا يستدل بهذا الحديث غير تمام لانه يجوز ان يكون ذكر القلب في الحديث لكونه محل  
 جزء الايمان الذي هو التصديق فيكون معناه هل شققت قلبه على انتفاء الجزء الذي هو التصديق القلبي يلزم  
 انتفاء الايمان فيجوز قلته ولا يكون دمجاً ما قيل في دفعه اقول والنصوص معاصرة لذلك معناه ان النصوص  
 معاصرة لكون الايمان محركة التصديق القلبي وكون الاقرار بشرط اجراء الاحكام فالنصوص الثلاثة الاول والاول  
 وهذا الحديث الثاني قوله ولا يخفى انه انما يتم الايمان بالاستدلال الكرامية بان اهل اللغة لا يعرفون منه الا قول  
 اللسان فيكون معناه الحقيقي هو الاقرار بما نؤمن اذ اضمم الايمان غير منقول في الشرع عن معناه  
 اللغوي الا انه التصديق اللساني ويرد عليه على هذه المقدمة ان عدم النقل مع لان النصوص المعاصرة دالة  
 على انه امر قلبي فيكون منقولاً الى التصديق القلبي وانت حزيناً بانه لو قرر قول الشارع فان قيل نعم ان الايمان هو التصديق  
 كما بانه انكم اذا قلتم ان الايمان هو التصديق ونفيم النقل عن المعنى اللغوي وجب عليكم ان تجعلوا الايمان عبارة  
 عن التصديق باللسان لان اهل اللغة لا يعرفون منه الا ذلك فلا يريد ما ذكره المحقق قوله ويرد عليه ليس  
 الاعتبار يعني انه ليس المعبر عنه الكرامية في الايمان مجرد اللفظ حتى يلزم ان يكون المتلفظ بكلمة صدقة سواء  
 كان مملو وموضوعاً لشئ التصديق القلبي مصداقاً للنبي في العرف واللغة بل المعبر عندهم في الايمان  
 هو اللفظ الدال على التصديق القلبي من غير ان يجعل التصديق جزء منه على معنى انه معتبر في الوضع الشرعي  
 واللغوي للغة الايمان لا شك ان المتلفظ بكلمة صدقة من حيث دلالة على التصديق القلبي مصداق  
 للنبي في العرف واللغة بلا ريب وان لم يحصل له التصديق القلبي فليطأ ما قيل اه اي اذا قلنا ان معنى كون  
 اللفظ الدال معتبر عند الكرامية انه معتبر في الوضع الشرعي واللغوي بطل ما قيل على الكرامية انه اذا اعتبر في ذلك  
 اللفظ الدال لولاه على التصديق القلبي فلا معنى لاعتبار تلك الدلالة واعتدادها عند عدم المدلول اذ  
 الغرض من اعتبار الدلالة ان يكون ذلك اللفظ علماً على وجود المدلول فاذا لم يكن المدلول متحققاً لا معنى  
 لاعتبار اسم الكرامية بعينها ويجعلون المقترن للتصديق مومناً وانما قلنا بطل ما قيل اذ لا دخل ولا حاجة في الكلام



فان لو اضع ما عيّن لفظ الايمان باللفظ الدال على التصديق القلبي مطلقاً لم يكن التلفظ بذلك اللفظ هو منافعاً وشرعاً سواء تحقق مدلول ذلك اللفظ منه او لا ويمكن ان يقال لم عيّن باللفظ الدال مطلقاً مع انه لا فائدة في اعتبار الدلالة حين عدم المدلول قوله نعم لم اعتبارها في حق الاحكام اه تقرير سابق من انه لا معنى لاعتبارها عند عدم المدلول يعني نعم انه لا اعتبار لتلك الدلالة ولا عند ادعاء عدم المدلول في حق الاحكام عند الكرامية لان مقصود الواضع من اعتبار الاله هو تحقق المدلول فاذا لم يكن ذلك محققاً يكون التلفظ بذلك اللفظ الدال مع عدم المدلول بمنزلة التلفظ باللفظ المحمل او للوضوع لمعنى آخر فلا يجري عليه التي تجري على التلفظ باللفظ تحقق مدلوله قوله قالوا اه تايد بقوله نعم اه اقول الكرامية من ضمن الامور واطرها لا داعي ان يكون هو منافعاً وشرعاً لتحقيق اللفظ الدال على الذي وضع لفظ الايمان ان الله الا ان يستحق ذلك الشئ الخلود في النار لعدم تحقق مدلول ذلك اللفظ الذي هو مقصود اعتبار دلالته واما قوله من ضمن الامور اذ عاراه فذكر استطراداً دخله في التايد المذكور قوله ليسي ان يطلق لفظ المومنان اي ليس المراد بقوله ليسي هو منافعاً انه يطلق عليه لفظ المومنان لتحقيق مدلوله اللغوي كما يفهم من مجاز العبارة والانه ان يكون مدلوله لغة مجرد الاقرار بل المراد انه يطلق عليه لفظ المومنان لقيام دليل الايمان الذي هو التصديق القلبي كما يطلق الغضب ان الفرحان على سبيل الحقيقة لقيام الدلائل الدالة عليها الا ان الدلالة للغضب والفرح قوله وفي المواقف ان اقراره قال في المواقف لا نزاع في انه اي للتصديق اللساني يسمى ايماناً لغة ولا نزاع في انه يثبت عليه احكام الايمان وانما النزاع فيما بينه وبين الله نعم ويفهم معونة كلامه السابق على هذا اعني قوله فالتصديق ما معنى هذا اللفظ او هذا اللفظ لذلك لها على معناها انه حقيقة في الاقرار قوله لا يقال العلم محيلون اه هذا الاعتراض بعد اصرح في الحاشية السابقة بان المعبر عنهم باللفظ الدال سواء تحقق مدلوله ولا غير واراد كما لا يخفى اللهم الا ان يقال ان لا يخط ذلك قوله هذا ما ذهب اليه القاشي وفقد القاشي لشرطه الاقرار المعرفة القلبية حتى لا يكون الاقرار بدونها ايما زاع عند القطار بشرط مع التصديق المكتسب بالاعتبار قوله رد احز على الكرامية اه يعني ما ذكره الكرامية من ان الايمان هو التصديق اللساني محالاً فلفظاً عليه الاجماع وهو الحكم بايمانه من صدق بقلبه ولم يتفوله الاقرار بان قوله لا على المصداق اي ليس رد على منايعه على انهم من انه رد على المصنف حيث جعل الاقرار جزءاً من الايمان فانه مخالف للجماع لا ينقل على ايمان المصدق الذي لم يتفوله الاقرار فاما قلنا انه ليس رد عليه المصداق لم يجعل الاقرار ركناً لازماً

لا يحل السقوط اصل حتى يكون مخالفا للجماع على قول المشايخ ايضا صريح فيه واخر على الكرامة قوله كما  
 في قوله تعالى تنزل الملك المغطى الروح على الملكة مع انه داخل فيهم لقطبها نشأته كانه ليس اخلا في  
 جنس الملكة هذا على تقدير ان يكون المراد بالروح جبرئيل عليه السلام واما اذا كان المراد خلقا اخر عظم  
 خلق الملكة على ما قال القاضي في تفسير قوله تعالى يوم يقوم الروح والملائكة صفا فليس ما نحن فيه قوله لان  
 الشرط اه لتعليل للزوم اشتراط الشيء بنفسه يعني لما كان العمل الصالح مشروطا بالامان الذي هو عبارة عن  
 مجموع التصديق والعمل يلزم ان يكون مشروطا بنفسه كجزء الشرط ايضا قوله لا يتصور في غير عصر النبي  
 باختتام الوحي وتمام الفرائض وما يجب الايمان به فلا يتصور زيادة الايمان قوله لتكثر محسنة  
 متعلقة اى امور متحدة مرجحة وجود الايمان بها فان المؤمن بالامان الاجمالى اذا علم فرضية الصلوة  
 عليه النصيب بها ثم اذا علم فرضية الصوم يحجب عليه الايمان بها ايضا وهكذا المتعلقات الايمان التفصيلية متر  
 بتعلق العلم بها فرائد التصديقات المتعلقة بتلك المتعلقات ايضا فيزيد الايمان بخلاف الايمان الاجمالى فانه يقتضي  
 واحدا متعلقا امر واحد هو ما جاء به النبي عليه السلام قوله وان لم يتكرر محسنة وانها لا يها بعل اختتام الوحي اولا  
 معدودة ولا زيادة ولا نقصان في ذواتها قوله فليتأمل وجه التامل التكرار هذا الاعتبار انتقال من الجمالى  
 الى التفصيل وهو لا ينفى الزيادة وانما يفسد كمال الاجمالى لا يرى ان يحكم شيئا اجمالا ثم فصل ذلك الاجمالى كما يقال  
 انه علم رائد على الاول بل انما يقال انه كمال فيه بخلاف ما اذا كانت المتعلقات متكررة بذواتها كما في عصر  
 النبي عليه السلام فانه كلما زادت تلك الجملة ازداد التصديق المتعلق بها لا محالة كما لا يخفى قوله وقد يتوهم ان  
 حاصله اى قد يتوهم ان حاصل ما قيل ان النبأت وما الدوام على الايمان زيادة عليه هو ان الدوام على  
 العبادة عبادة اخرى انما على نفس تلك العبادة فالدوام على الايمان امر رائد على الايمان وهذا ليس بشئ ركن  
 النزاع فان نفس الايمان هل يزيد ام لا وكون الدوام عبادة غير كونه ايمانا فالله وام على التصديق عن نفس التصديق  
 وهو قوله وقد يقع بان اى قد يذهب النظر ليدل على بان المراد بزيادته الايمان انه ينشأ بعد اعادة  
 المتجددة التى حصلت بتجدد الزمان ولا شك ان عدم البقاء كينا فى الزيادة هذه المعنى اعنى الزيادة  
 بحسب العبد برده عليه ان النزاع فى حقيقة الايمان هل يقبل الزيادة والنقصان ام لا وكونه رائدا بحسب العلم  
 كماله فى زيادته وحقه هو ط قوله كما يذهب الخواجة هذا صريح فى الاجمال مطلقا اجزاء  
 من الايمان على الخواجة والعلاوة على الجوار والاعمال المفروضة جزء منه هذا الجبار وهو ما فى تانى

المقاصد حيث قال واما على الرابع وهو ان يكون الايمان اسما للفعل القلب والمحرك على ما يقال انه اقرار  
باللسان وتقدّم في المحمان وعلى بالادراك فحينئذ يحمل تارك العمل خارجا عن ارجاء وبغلا في الكفر واليه  
المحارج او غير ذلك فيه وهو منزلة بدر المنزلة كثير والمعه ذهب المغترة الا انهم اختلفوا فصدقوا على الجي  
هاشم فعل الواجبات وترك المحظورات وعند الجاهل وعبد الجار ونعمها الخواص فعل الطاعات لاجبها  
او مندوبة انتهى كلامه لكن هذا الفلم في شرح المواقف حيث قال وقال قوم انه على الخواص فذهب الخواص و  
العلاء وعبد الجار الى انه الطاعة باسرها وذهب الجبار وابنه واكثر البصريه الى انه الطاعات المفروضة  
فانه يدل على ان الايمان عندهم هو الاعمال فقط والله اعلم بحقيقة الحال قولكم هذا الجبارين هما ابو علي  
ابو هاشم فهو من الغلب كعمر بن كلابي وعمر بن عبد الله عن ابي قوله فارقت انقاء الايعني انه اذا كان الاعمال جزءا  
محقيقة الايمان فيكون قبوله الزيادة امرا ظاهرا محل بحث لا انتفاء المحرم ليستلزم انتقاء الكل فلا مزية على  
كل اجزاء للماهية فيكون زيادة ولا تحتمل زيادة بل لا يكون فبقينا ان قوله قلت البواقل ما يفهم الا حاصل الجواب ان الاعمال  
ليس مما جعل الشارع جزءا من الايمان حتى يبقى بانفائها بل هي جزء منه ان وجدت فالمرحله عما في الايمان  
هو التصديق والقرار واذا وجدت كانت دالة في الايمان فيزيد الايمان على ما كان قبيل الايمان  
قوله انه طاعة لا يخرج عنها اي انه طاعة شاملة لجميع الطاعات التي ياتي بها المكلف من البواقل والقضايا وهذا  
العلاء وعبد الجبار قوله او واجب لذلك اي واجب شاملا لجميع الواجبات من الافعال والتروك وهذا ما ذهب  
الجبارين قوله فان التكليف بالشئ ايا فان تكليف الشئ بنفسه يقتضيه ان يكون نفس ذلك الفعل مما يتعلق  
به القدرة الخاصة كالضرر بالمعنى المصداق بخلاف التكليف بالشئ بحسب التحصيل فانه يقتضيه ان يكون تحصيله مما  
بالقدرة وذلك بان يكون الاسباب القضية اليه مقدورة له سواء كان نفسه مقدر او لا فقل يكون الشئ باعتبار ذاته غير  
مقدور باعتبار تحصيله مقدور كالسنخ والتبر والقيام قال الشافعي في رسالته في تحقير الايمان اعمله ليس له ان يكون  
الماز به اختياريا ومقدرا ان يكون هو نفسه من مقولة الفعل على ما سبق الى البعض انه وهام بل ان يمكن المكلف  
تحصيله ويتعلق به قدرته سواء كان هو نفسه من الاوضاع والهيئات كالقيام والعقود او الكيفية كالعلم  
والنظر او الانفعال كالسنخ والتبر وغير ذلك اذا انظرنا الكثير من الواجبات وجدته بهذا المثابة فان  
اسم الهيئة مخصوصة التي يكون القيام والقنوع والالفاظ والحروف من اجزاءها ولا يمكن الصبر كسبها واخرها هذه  
لا يكون الواجب المقدر للماهية في الشرع الا نفس تلك الهيئة اذا تاهلت فبما الطاعات واساسها هذا على الايمان

هذا القبول فانه مفسر بالصدق المعبر عنه بالفارسية بكونه دين وبارداشتن وراست كوى الستون  
 المة ابن التكرار لا يخفى في هذه المعنى من مقولة الكيف دور الفعل ومعنى كورايمان من كاهال الاختيارية  
 يحصل بالتميز العبد وكسبه كالعلم والقيام والتشعر على ما عرفت قوله واما جعل التكليف بالايان الخ واما الجواب  
 عن الإشكال الذي وارده الشارح من ان الامور به لا بد ان يكون اختياريا والصدق من الكيفيات على ما  
 ذكره الرمزي من ان التكليف بالايان تكليف بالنظر الموجب له كانه مستلزم له بحيث يمتنع تخلفه عنه فالخطاب  
 الشرعي وان تخلف في الظ بالمسبب الا انه يجب صرفه بالتأويل الى السبب كالقدر بالمسبب لا يتعلق الالهية بحسب  
 وهذا الذي هو مراد القائل الذي هو اذهاذ الروح وهو غير مقدور له فانه امر له بمقدوره الذي هو ضرورة السيف  
 قطعاً فهو عدل عن ظ قوله معرفة الله تعالى واجبة اجمالاً وقوله نعم امنوا بالله قوله والحق ان النظر على  
 تأييد جواب الشارح بما ذكره الامام الرازي الخ ان العلم النظري وهو ما يحصل بعد تربية المقدسات  
 كالايان مقدور بحسب التحصيل وان لم يكن نفسه مقدوراً ولذلك قد يعتد بقبض ذلك العلم عند الغفلة عن النظر  
 لان موجبه النظر اذا غفل عن النظر يمكنه ان يعتد ما ينافي ذلك النظري فيكون البطلان مقدور للبشر فلا يقيم التكليف  
 به بخلاف الضرورة فانه لا يمكن ان يعتد بقبضه اذ الموجب الحكم فيه تصور طرفيه فاذا اوجب تصورهما حكماً ايجابياً  
 لم يمكن بعد تصورهما ان يعتد بالسلبين قوله في اي حين اذا كان المراد بكونه مقدوراً انه مقدور بحسب قصد يكون  
 حاصل كلام بعض المتأخرين وهو قوله ان تشييداً بختيار الصدق الى الخير والخير ان الصدق هو العلم اليقيني الذي يحصل  
 مباشرة اسباب المعرفة اليقينية اعم من ان يكون خاصاً بالاختيار او كلاً بالصدق يتعدى نوع المعرفة اليقينية  
 لان المعرفة اليقينية الاختيارية قوله يلزم ان يكون المعرفة اه اذ كواسطة بين التصور والصدق في اذالم يكن داخلية  
 الصدق تكون داخلية في التصور قوله قلت الصدق كايما يعني اذ كلاً بعض المتأخرين يقول ان الصدق الاختيار الخ  
 بقبض  
 للصدق المعبر عن الايمان وهو عند نوع من الصدق المنطقي المقابل للتصور الشامل للمعرفة اليقينية الغير الاختيارية  
 فلا إشكال قوله وليس مختاراً عند الشارح والخيار عند ان الصدق اليقيني اللغوي والمنطقي واحد وهو المراد  
 الذي يعبر عنه بالفارسية بكونه دين وبارداشتن كلاً لا فرق الا باعتبار المتعلق واحصول اليقيني بدون الادعاء الذي هو  
 اختيار اريهم والعلم ان كان ادعاءاً للنسبة فصدقوا كما تصور وهذا محال كلاً في تفصيله في شرح المقاصد قوله  
 يستلزم الاتحاد المطا هو الاتحاد بحسب الصدق اعني كل مؤمن مسلم وكل مسلم مؤمن قوله وتامل وجه التامل  
 الا سلامه هو المنوع والافتقار مطلقاً سواء كان الجوارح او بالقلب بخلاف الصدق فانه الانقياد اليقيني لا يكون

بل اعم فلا يستلزم الاتحاد المطأل الامام الغزالي في الاحياء فلا سلام عبارة عن التسليم والاسلام <sup>عنه</sup> لا يكون  
والانقياد وترك التمرد والاباء والعناد والتصديق <sup>على</sup> كل خاص هو القلب واللسان ترجاهه واما التسليم فانه علم  
في القلب واللسان الجوارح فان كل تصديق بالقلب هو تسليم وترك الالباء والجحد وكذلك الاعتراف باللسان وكذلك  
الطاعة والانقياد بالجوارح قوله اى لم نجد في قرينة لوط اى يعقير كلمة غير ليست صفة بل هي كاستثناء واستثنى  
منه احد المومنين اهل بيت من المسلمين فقد استثنى من المومنين فوجان يتحد اليمان والاسلام قوله واما  
قلنا اى اى انما قلنا ان التقديم كذا للفظ لا يلزم الكذب وليلا ثم كلمة من البياينة اذ لو كان كلمة غير صفة وكان  
التقديم فاجدا بيتا غير بيت من المسلمين مثلا او كان المشتبه منه عاما فكان التقديم فاجدا بيتا احد اهل  
بيت من المسلمين مثلا يلزم الكذب لكثرة البيوت في تلك القرية وكثرة القفار ولو كان المراد بالبيت نفسه يكون  
التقديم فاجدا بيتا من المومنين الا بيتا من المسلمين مثلا لا يكون مثلا بكلمة فارابطها بياينة فيدل على  
المبين من جنس المبين والبيت ليست من جنس المسلمين فقوله لكثرة البيوت والكفار لتعليل محل كلمة غير  
على الاستثناء وجعل المستثنى من هذا هو قوله اى لا ثم لتعليل يكون المراد بالبيت اهل البيت والمجموع لتعليل  
لقوله واما قلنا كذلك ان كان تكرر اسم التعليل منه يكون كل منهما وجها مستقلا لا قوله لكثرة  
البيوت والكفار اى يدل على المراد بالبيت اهل البيت وقوله ليلا ثم لا يدل على كون كلمة غير الاستثناء وكون  
المستثنى من هذا فاجدا بيتا من المسلمين لانها مستقلة في اشياء التقديم المذكور واما قال ليلا ثم يجوز ان يكون كلمة  
مرصلة لمقدم مثلا لا بيتا كائنا من المسلمين لانها مستقلة والكيفية فانهم يجوز زيادة من في اشياء  
قوله تعالى بغضوا من ابصارهم لا يصح اطلاق هذا وقد قال الفاضل الجلي ان كلمة من في الآية للتبعية وهو  
قد اشترط فيها ان لا يصح اطلاق مدحها على ما قبلها لانه لا يصح اطلاق الكل على الجزء ولذا قال في السائر  
عشرون من الاربعة ان كان المراد من راءهم مدينة الاثر من عشرين في تبعية لان العشر بعينها وان كان  
المراد منها جنس الاربعة في مدينة لصحة اطلاق الجوز على العشرين وغيره وهما كذلك لانه يصح اطلاق  
على اهل البيت وغيره واعلم انه يمكن الاستدلال بهذه الآية على الاتحاد بحيث لا يجتمع فيه هذه المراتب  
ولا يرد عليه اعتراض الا في ما يقال في الظاهر قوله من المسلمين صلة لقوله فاجدا بيتا اخر عاية الفاضل  
فاضل الآية فاجدا من المسلمين غير بيت فلهذا كان المسلم اعم اخصر مما صح لان الحكم انما هو باخر المومنين  
على ما يدل عليه قوله تعالى فاجدا من كان فيها من المومنين فلا معنى لمنفى وحدان سكوت بيت وحد



والاخصر اعني المسلم كانه يدل على التحكيم باخترهم المومنين فلا بد ان يكونا مسلمين في الصدق ليكون الحكم  
بالاخرهم وعدم وجد استوى بيت واحد على جنب واحد قوله واعترض عليا بان الاستثناء اذ يعني هذه  
الاية على تقدير حملها على الاستثناء ايضا لا يفيد ان لمطال اتحاد وصحة الاستثناء لا يتوقف على اتحاد الجوان  
استثناء البعض من الاسم كما في قولنا اخربت العناء فلم اترك الا بعض النخلة وانصحهم مع الرجاء اخضر البلاء  
قوله يستدل بقوله اذ اي قد يستدل على اتحادهما بقوله تعالى ومن بينكم غير السلام ديننا فلا يقبل منه فلا  
اليمان عينا السلام لهم ان لا يكون مقبولا مع الاجتماع منعقد على اليمين مقبول من طالبه قوله ويرد  
عليه يعني انه ليس المراد بغير السلام ما هو مغاير له بحسب المفهوم والالزام ان يكون الصلوة والصوم والزكاة  
وعزير غير مقبولة لكونها مغايرة لمفهومه هو ظاهرا لمراد المغايرة بحسب الصدق والمعنى ومن بينكم ما لا يصدق  
عليه السلام فلا يقبل منه فمحتمل ان يكون السلام اعم من الايمان ويكبر الايمان حقيقة ما يصدق عليه السلام  
لكونه اطهر منه فلا يثبت الاتحاد هذا كما اذا قلت ومن بينكم غير العلم الشرعي فقد سمي فانك لا تحكم بهم بغير  
الكلام بتفعية كان مرادك ان شئ ما لا يصدق عليه العلم الشرعي فهو ساءه والكلام من العلم الشرعي بالجملة ذكر  
غير الاسم لا يستلزم ان يحصل فانك اذا قلت غير الجوار مذموم لا يستلزم ان يكون الانسان مذموما قوله اي انما  
الرسالة هي ما يراد على عبارة الشارح من ان قوله من مرة او نواهييه بيان لما اخبرنا ان يكون الامر والامر والنواهي  
من جملة الاخبار وذلك لظن الفساد وحاصل الدفع الى الجرح بالاحزاب والارسال والمعنى فيما ارسل من او امره  
او نواهييه او يقول الاخبار على معناه وانما جعل الامر والنواهي اخبارا لاستلزامها ان الامر بالشيء يتضمن  
الخبر عن وجوبه والنهي عن الشيء يتضمن الاخبار عن تحريمه قوله واذا استلزم التصديق اذ اي التصديق بالوحيية  
يستلزم التصديق بجميع احكامه اجمالا واما تفضيلا فعلا يثبت كونها احكاما فلا يرد عليه بعض الكفار  
كانوا يصدقون بالله نعم مع انهم لا يصدقون بالاحكام لان عدم تصديقهم لعدم ثبوت كونها احكاما لله  
عندهم قوله فبينما نقارظها اذا كان السلام مستلزما لثبوت الايمان يكون بينهما مغايرة ظاهرة بحسب المفهوم والالزام  
يفائر للزوم فلم انهم لم يريدوا اتحاد بحسب المفهوم بل الاتحاد ونفى التباين بحسب الصدق قوله لا اولي ان يقال  
اذا حاصله انا ان سلمنا الآية صريحة في تحقق السلام بدون الايمان لا للثبوت هو القول بالسلام وهو  
يستلزم تحقق مدلوله في نفس الامر لا لالة اللفاظ ليست قطعية ولذلك يصح ان يقال بدل قولنا اسلمنا  
اسما بان يقال قل لم توصوا او لكر قولوا امنا وجه الاولوية ان في هو الثبوت صريح لفظ اسلمنا عن معناه الشرح



المحققة الى المعنى المصطفى المجازي بخلاف هذا الجواب فانه مستعمل في معناه الشرطية هذا ويرد عليه ان  
 اللفظ يدل على المنع من قوله امنا وتبدل به باسما فنكون المراد هو القول بالاسلام لكان للناسيب يقول  
 امنا وايضا انه صيغة اقامة امنا مقام اسما اذ لا معنى له من غير بان يقولوا امنا لانهم كانوا اقليل بذلك  
 على ما يدل عليه قوله تعالى قالت الاعراب امنا بل الناسيب ان يقول قل لم تؤمنوا ولكن قلتم امنا قوله مع  
 في المقدمة اي في مقدمة الدليل على قوله لا الا سلام هو الالغاء والتخصيص كما ان الاول اعني قوله فان قيل قال  
 الاعراب الا معارضة في المطاعني اتحاد الايمان الاسلام وتحرير المعارضة الاولى ان اولكم وان دل على الكفر  
 ولكن عندنا ما ينفيه وهو قوله تعالى قالت الاعراب امنا الآية حيث نفى الايمان واثبت الاسلام وتحرير  
 الثانية ان اولكم وان دل على الاسلام هو الالغاء ولكن عندنا ما ينفيه وهو قوله عليه السلام اقميد  
 حيث جعل الاسلام من افعال الجوارس هذا لكن يرد عليه المعارضة انما تكون بعد اقامة الدليل والمطلوب اقا  
 الدليل على المقدمة المذكور فالظاهر ان هذا منع لتلك المقدمة يعني كأم الاسلام هو الالغاء والافعال لقوله  
 عليه السلام اه قوله وقد يقال اذ الشرط اه اذ يقال في جواب الاعتراض الثاني انه اذا اشترط في الشهادة  
 التي هي جزء من الاسلام مواطاة القلب هو الظيد الحديث على ان الاسلام لا ينفك عن التصديق كما منع  
 تحقق المشروط بدون الشرط فلا يرد سوال على مذهب المشايخ القائلين بعدم انفكاك احدهما عن الاخر  
 نعم لو لم يشترط مواطاة في الشهادة كما هو مذهب الكرامية ينفك الاسلام عن التصديق لكن ذلك بطل على  
 ما مر قوله وليس شيء اه اي ما يقال ليس شيء لان مراد المشايخ عدم انفكاك كل منهما عن الاخر على ما صرح به  
 الشارح في تحرير المدعى بان مرادهم ان كل مؤمن مسلم وكل مسلم مؤمن على تقدير اشتراط مواطاة انما ثبتت  
 الاسلام للايمان واما استلزام الايمان له فلا ينفك عن التصديق كما يستلزم الاعمال ويمكن ان يقال فان النزاع انما  
 هو في حقيقة الاسلام بدون الايمان واما تحقق الايمان بذاته فلا يذهب اليه احد فلا حاجة الى بيان قوله على  
 فيه غفولا عن توجيه الكلام يعني في هذا التوجيه غفولا عن دلل على توجيه الكلام السابق الذي هو التوجيه له على قوله  
 وذلك حقيقة التصديق فانه يدل على الاسلام يراد في التصديق لا في استلزامه اقول الوجه الاول من ذلك يستلزم  
 حقيقة التصديق والتعبير هو عن الاسلام للبا لفة فيه شائعه في كلامهم على ما مر من قول الشارح في بيان قوله كهود  
 لا غير فمها عدم وجودها وجوده فلا يكون غفولا عن دلل على الكلام السابق قوله من اجماع اجماع الكثر في  
 الحقيقة واصحابنا انما قلنا ذلك لما قال الشارح فيما قبل وقد ذهب اليه كثير من الصحابة والتابعين وهو الحق

عن الشافعي المروي عن ابن عباس ان الامار يدخله لاستثناء قوله انه المعجز والمراد به يعني المراد المراد  
في الامار المعجز والكفر للمهلك السعادة للعتد بها اي التي يترتب عليها الثواب وكذلك في الشقاوة للعتد بها انما  
بالخاتمة فان مختم بالخير فهو من سعيدة الا فهو كافر وشقي وليس المراد ان الامار الحال ليس بامان وكفر  
الامر ليس بكفر فان الامار الحال كذلك الكفر معتبر في اجراء احكام النبوة قوله فلا يرد ما قيل اه الا اذا قلنا  
المراد المعجز للمهلك لا يطلق الامار والكفر فلا يرد ما قيل فان معناه على ان يكون المراد مطلق الامار والكفر  
قوله اي ترجيح جانباه يعني ليس المراد باقتضاء الحكمة انها تقضي بحيث لا يمكن تركه بل المراد من الحكمة ترجيح  
جانبه وقوع الامر سال يخرج عن حد المساواة مع جواز الترك في نفسه وهذا الوجوب هو الوجوب العادي يعني  
انه يفعل البتة وان كان تركه جائزا في نفسه كعلما بان جبل احدم ينقلب فيها مع جوازها وليس من الوجوه التي رعه  
المعتزلة بحيث يكون تركها موجبا للفساد والعبث قوله كما استقامة احد الطرفين الا فالاستقامة والادمن  
يجوز وقوع السلوك للطريق المتصف بها ويخرج عنه ان يكون مساويا للطريقين الغير المتصف بهما مع جواز ترك السلوك  
المستقيم واختيار الغير المستقيم فالمتخير ان يختار ايها شاء قوله يرد عليه ما سبناه يعني ترجيح الحكمة جانب وقوع  
انما يتم اذ الميك في جانب ترك الامر سال حكمة خفية لا نطلع عليها واما اذا كانت فلا يرجح الوقوع على الترك قوله  
والحق ان عبارة لا يعني ان عبارة المتبرع عن ان يقال بان مراده ان ارسال الرسل اجب عليه تعالى والله  
حكمة اذ معناه الصريح ان في ارسال الرسل حكمة وعاقبة حميدة قوله بانه لا يناسب هذا المقام اذ كان  
سوق هذا المقام يقتضي ان يكون ارسال الرسل رحمة الله باعتبار بيان اصول الدين والدينا حيث لا يفهمها العقل على  
ما يدل عليه قول الشارح فكان من فضل الله ورحمة ارسال الرسل ان رحمة باعتبار انهم امنوا على الخلفاء والشارح  
وهو قوله قيل لا بد من قيد يوافقه اي يعني لا بد من زيادة قيد اخر في تعريف المعجزة وهو ان يكون موافقا للدين  
اي ان ما يقع من الخارق الذي لا يكون موافقا له كلف الجهاد بانه مفتر كذا ارفاد على احد النبوة وقال مجتهد  
هذا الجهاد فلف الجهاد بانه مفتر كذا ارفاد بفتنانه ففتنانه ففتنانه ففتنانه ففتنانه ففتنانه ففتنانه ففتنانه ففتنانه  
مع انه ليس بمعجزة لان لا يعلم به صدق بل اراد اعتقاد كذبه لا يمكن نفس الخارق مجلدا ما اذ قال مجتهد ان اجب هذا  
الميت فالحياة ثم نطق الميت بانه مفتر كذا ارفاد بفتنانه معجزة لا معجزة هو احياؤه وهو غير ممكن بل دعواه والحى  
لعل الموت تكلم باختيابه ما يشاء واما في الصورة الاولى وان كان المعجزة هو لفظ مطلقا كذا لا يتحقق الا في صفة  
هذا الكلام فيكون الكلام الصادق عن الامار معجزة وهو كذا بانه فلا يكون معجزة قوله واجيب ان ذكر الجهاد يعني

ذلك المقيد من ذكر التزلفا لان ذكر التحدى يستلزمه فان التحدى هو طلب المعاصنة في شاهد عواطفه  
 شهادة بذاته ان يكون الحارق موافقا لدعوى قوله وقد مر في صدر الكتاب اشارة الى جواب الخوذ كرهنا  
 قبل وهو ان الله تعالى لا يخلع الخارق بحيث لا يحجز عن الايمان بمثله عليه الكاذب بحكم العادة فلا يقض بالقرينة  
 المحضة قوله على انه امر ونهى اه اى امر ونهى بامر ونهى غير مقصور على نفسه حيث كانا للتبليغ بما الى خواصنا  
 فذا مر ما قيل ان النبي صلى الله عليه وسلم علم ما عرفت في صدر الكتاب ان الله تعالى التبليغ الاحكام فالامر والنهي واسطة  
 لا يستلزم ان النبوة يجوز ان يقتصر على نفسه لا يكون للتبليغ قوله لم يكن هو الا قيل في دفع هذا المنع ان الحق ليس له  
 التكليف ففي الامة لنفي ذلك التكليف لانه ليس هذا انما يصح ان يكون امة وفيه انه لا معنى للتكليف الا لاهل  
 والنهي وقد تحقق في مادة آدم وحواء في الجنة وترتب جزاء الكتاب المنهي عنه ايضا فتكون وبالالتكليف بالنسبة  
 قوله ويتأمل في كون الامر بلا واسطة مستلزما للحي المستلزم للنبوة تا لان قلنا لا مولى له موسى بلا واسطة بقوله  
 اوتينا فيه في التابوت على ما يدل عليه صدره وهو قوله اذ اوحينا الى امك ما اوحى ولكن ام امرام عيسى بلا واسطة  
 بقوله تعالى وهزي اليك الحجر الفخلة على ما يدل عليه ما قبله وهو قوله تعالى فناد بها اى جبريل ان  
 تخزن ففعل بهك تحرك سرياء ويخرج فعه بالبراز الى امرام عيسى بلا واسطة لقي بالكلام المنظوم في البقعة  
 الرحي المستلزم للنبوة كما في حق ادم على ما يدل عليه قوله تعالى واذ قلنا يا ادم اسكن انت الزوجة فارهبنا وحى  
 مختص بالنبي لا يشبه لغيره وتحقق الامر بهذه الحيثية في حقها غير معلوم اما في حق ام موسى فلا بد ان يجوز ان يكون  
 بالاطعام او في المنام فان احياء بطرف في اللغة على القاء المعنى في الروح في البقعة وعلى سماع الكلام في المنام ايضا  
 فلا يكون الكلام المصحوح في البقعة ولو سلم فيجوز ان يكون على لسان بنى في رصنه لانه كافي في رصنه معنى واما  
 في حق ام عيسى فلا بد ان يجوز ان يكون الامر من الله تعالى ما اذا كان لقائل عيسى عليه السلام وقوله تعالى  
 اى فنادها من اسفل مكانها فظ واما اذا كان جبريل عليه السلام فيجوز ان يكون من قبل نفسه كما مر الله تعالى  
 قوله والحق ان الامر بلا واسطة اه اى الحق ان الامر بلا واسطة النبي مستلزم للنبوة اذا كان لاجل التبليغ  
 الى الغير لانه مشير بتحقاق النبوة وهو سفارة العبد بغير الله وبغير خليفة ثم ذوى الالباب للتبليغ الاحكام وامر ادم  
 كذلك لان حوله مشاركة في ذلك الامر والنهي من الخطاب لادم فقط على ما يدل عليه قوله واذ قلنا يا ادم  
 اسكن هذه وبعثناك من ارضنا في ارضين لو كان ادم مرسولا قبل الواقعة لكان رسولا من غير مرسول الله  
 لم يكن في الجنة مرسولا وحواء كالخطاب لها بلا واسطة ادم لقوله ولا تقر بازالته والملائكة من اجل الله تعالى

الى رسول آخر لان الخطاب لآدم وحده وادخل حواشي النبي من تغليب الخطاب على الغائب على ما يدل عليه قوله  
 نعم اسكن انت وزوجك الجنة قوله مبنى الاستدلال الاول وهو قوله اما نبوة محمد <sup>عليه السلام</sup> الى قوله قد  
 يستدل بان المصائر على ظاهر المجزأة على التعيين وهو كلام الله <sup>عليه</sup> ان اشار بقوله احد هما او على سبيل الجمال وهو  
 صحبة النبي اشار اليه بقوله وثانيهما انه نقل عنه اه ومبنى الاستدلال الثاني هو قد يستدل احد هما ما اتوا من احواله <sup>من</sup>  
 الاستدلال الثالث وهو قوله وثانيهما انه ادعى ذلك الامر العظيم اه قوله وما روى <sup>من</sup> عيسى عليه السلام  
 اه يعني ما يورد <sup>من</sup> عيسى عليه السلام يرفع المجزأة عن الكفار ولا يقبل منهم الا الاسلام <sup>من</sup> مع  
 قبول المجزأة واجبة شرعنا بدل على نسخ شريعة محمد عليه السلام وانتهاء نبوته فلا يكون خاتم النبيين فوجه  
 ذلك اليراد ان النبي عليه السلام بين انتهاء حكم وجوب قبول المجزأة اى وقت نزول عيسى فان الانتهاء يكون من شريعة  
 نبينا فلا نسخ قوله عليه اه اى على ما نقول يجوز ان يكون رفع المجزأة موقفاً لانتهاء الحكم لا لانتهاء علة فان علة قبول  
 المجزأة احتجاجة اليه من جهة اعطاءها عساكر الاسلام لم يحصل لهم استطاعة المجزأة مع الكفار عند نزول <sup>عليه</sup>  
 تقرب القيامة وكثرة الاموال حتى لا يقبلها احد فلا يحتاج عساكر الاسلام الى مجزأة الكفار قوله كما في سقوط  
 تضيق مولفة القلوب عن مصارف الزكاة فانهم كانوا قوما قد اسلموا ووليتهم ضعيفة فيه فبئس ألف قلوبهم باعطاء  
 واشتراف يترتب باعطاءهم وعراةتهم اسلام نظائرهم وانباهم وقيل اشرف يتاثلون على ان يسلموا وكان عيسى <sup>عليه</sup>  
 يعطيهم من خمس خمس والصحيح انه عليه السلام كان يعطيهم من خمس الخمس من خالص وماله وكان يضيق <sup>المؤلف</sup>  
 في زمان النبي عليه السلام لتكثير سواد الاسلام فلما اعز الله تعالى وكثر اهله سقط ذلك في زمن بكره  
 فهذا اعلم ما في شرح التاويلات ولا يشترط نسخ زمانه على ما قال البعض المتأخرين كما في النهاية وانما  
 سمي مولفة القلوب لانه قد ألف قلوبهم على الاسلام باعطاء الاموال قوله مثل العقل والضبط والعلم  
 اه اما العقل فهو نور في الباطن يدرك بنحقات المعلومات كما يدرك بالنور الحسني المصبرات ويعتبر كما هو  
 بالبلوغ فلا يقبل خبر الصبي المعتوه واما الضبط فهو سماع الكلام كما يحكي سماعه ثم فهم معناه ثم حفظه <sup>بذل</sup>  
 المجزأة الثبات عليه بحافظة حادثة ومراقبة بمنزلة الكوفة على الساءة الظن بنفسه الى حين اذ انه فلا يقبل رواية <sup>من</sup>  
 شتهرت غفلت خلقه بان كان سمي وفساد ان اغلب من حفظه ومساهلة لعدم الاهتمام بشيئا من الحديث وان <sup>القياس</sup>  
 لغوات اصل الضبط بالنسيان لعدم الاهتمام واما العدالة فهي الاستقامة في الدين ويعتبر كماله بان يكون <sup>المؤمن</sup>  
 مترجعا عن محظورات دينه بان لم يرتكب كبيرة ولم يصير على غير حق فلا تقبل رواية الفاسق لغوات

اصل العدل والمستور في زماننا وهو الذي لم يعرفه فسق وعدالت لقصور عدالته واما الاسلام فهو قبول  
 الدين الحق والتصديق بما جاء به محمد عزم ولا يكتفى بظاهره وهو نشوة على طريق المسلمين وثبوت الاحكام التبليغية  
 الا بوجوب بل اعتبر كما ايضا وهو البيان اجازة بان يصف الله تعالى كما هو على سبيل الاجمال وان لم يقل على التفصيل فلا  
 يقبل رواية الكافر والمبتدع وان كان عاقلا صابرا عادلا في دينه لانه متعمم الكذب للتبليغ في الدين والمجاهدة  
 الطعن فهو ان لا يكون البرهان في حجة حاشية ولا يقبل رواية المطعون والطعن اما ما لا يخفى بان عمل بخلاف العمل  
 الرواية فيكون حجة او من غيره فاما من الصحيح ان يكون حجة ان كان فيما لا يحتمل الخطاء والا فلا وان كان من غير  
 فان كان صلابا بان يقول هذا الحديث غير ثابت او منكروا حجة او لا يكون حجة وان كان مفسرا بما هو مراد شرعا اتفاقا  
 والطاعين اهل السنة لا من اهل البدعة والتقصيص يكون حجة والا فلا وتفصيل جميع ما ذكرنا في كتابنا  
 قوله اذ اجازة ايعني لو جاز كذب النبي في الاحكام التبليغية سواء اوردت على البطلان دلالة المعجزة على صدقه فيما  
 من الله تعالى مع ان دلالة المعجزة على صدقه دلالة عادية وطبيعية انما قد نال الجواز بالوقوع لا بالحجج العقلية لا ينافي  
 الدلالة العادية لا نفعل بالضرورة ان جعل الحد من ينقلب هبام جواز في نفسه قوله وهكذا في السهو او اى هكذا  
 صدور الكذب عنه في الاحكام التبليغية سهوا عند الاستاذ وجملة المحققين كاستلزامه ابطال دلالة المعجزة على  
 في جميع ما اتى به مطلقا وقال القاضي اى قال القاضى المبالغة في ان يجوز صدور الكذب عنه في الاحكام التبليغية  
 لا دلالة المعجزة في الاحكام التي تعمد وقصد اليه واما ما يصدر بلا عمد وقصد فلا يدخل تحت التصديق  
 بالمعجزة فلا ينافي جواز الكذب سهوا والدلالة المعجزة هذا والمعتمد عليه انه لا يجوز الكذب عنهم في الاحكام التبليغية  
 مطلقا قوله يعني ما سئل الكذب في التبليغ اى في الاحكام التبليغية كذا بان كان وغير كذب كسائر الذنوب والمعاصي  
 قوله يرد عليه اى يحجج على ما قالوا لو ثبت ذلك على ما يتبع ظهور الكبيرة عنهم لانه لا يجوز للنفرة والكلام في ان يتبع  
 صدور الكبيرة عنهم فلا يكون الدليل مطابقا للمقصود اذ اولها وفاته بالتبعية وقت الدعوة لقلة المواظمين  
 بل عدوها وكثرة المخالفين قوله فيجوز هذا واورد على حجي الرخ وليس خاصا بقوله وايضا منصوص بدعوة آه  
 كما لوهم وحاصل الشجر ان يكون في بعض الصور في بعض الاوقات باعلام من الله تعالى كما علم الله تعالى  
 موسى وهرون فقه بقوله لا تخافوا اني معكم قوله اى بطريق صرف النسبة الى غيرهم اى يعني المراد بصرف النظر  
 هو الفرد الخالص وهو نسبة الذنب الى غير الانبياء كما في قوله تعالى في حق آدم وحواء جعلنا له شركاء فيما اتهموا  
 جعل اولادها له شركاء بديل قواه تعالى عما يشركون وانما قلنا ان المراد بذلك لا العمل على ترك الاكراه

يصا صنف عريظ فلا يحس المقابلة بينهما قوله وفيه توجبه اخراة اى فى عبارة الشارح توجبه اخراة بالمراد صنف  
 لفظ ما هذا ترك الاول على اهل الحاص بقرينة المقابلة قوله وفيه ما فيه اى فيه من التكلف ما فيه بان  
 يكون اولاد آدم عليه السلام حقيقة عرقية فى نوع النساء ويحتمل التبادر غير مسموعة ومجرد الاحتمال لا يكون <sup>استدلال</sup>  
 مقوله وقد يوجه اى قد يوجه الاستدلال بهذا الحديث بانه يدل على انه عم افضل اولاد آدم عم ولا شك  
 ان فى اولادهم من هو افضل منه على اختلاف الاقوال فقيل انه نوح لكثرة عبادته مع طول عمره وقيل ابراهيم  
 لزيادة توكله واطمانيته وقيل موسى لكونه كليم الله ونجيه وقيل عيسى لانه روح الله وصفيه والافضل من  
 الافضل افضل فيكون نبيا آدم ايضا وهو الظم قوله والاولى الاستدلال بقوله انا اكرم الاولاد واما قوله ولا  
 تخيرونى على اخى موسى وما ينبغى لاحد ان يقول انا خير من يوسف من متى فتوا صنع منه ويجوز ان يكون توقفا منه قبل  
 علمه بكونه افضل او متعاضدا فى اصل معنى النبوة على ما اشير اليه بقوله تعالى <sup>لا تفرق</sup> بين احدهم برسالة قوله اذ اهل  
 فى الاستثناء اى الاستثناء المحقق هو المتصل لا الاستثناء الخارج ولا يتصور الاخراة بدو الدخول  
 واما المنقطع فيسمى استثناء بطريق المجاز فليس قسما منه حقيقة وانما جعلوه قسما نظرا الى الظم قوله وقد يجاب  
 عنه بان امر الاله وقد يجاب عن اخراة المذكور بقوله فار قبل ليس قد كفره بان المحن ايضا ما مورود  
 مع الملائكة الا انه استغنى بذكر الملائكة عن ذكرهم للقطع بان امر الاله على سبيل التزام امر الاله وقائه اذا علم الاكابر  
 ما مورود بالتدليل علم الاكابر ايضا ما مورود به والضمير في مسجد وارجع الى القليلين قوله كانه قال انسج المأمور  
 الا ابليس وفيه لظ قوله فم يكون ابتداء الى الفرق بغير هذا الجواب والجواب المذكور بقوله وقد يجاب بغيره  
 هذا الجواب يكون الامر بالسجود جماعة من الملائكة كان ابليس اخلا فيهم وعز عنهم بالملائكة تغليب الاكثر على  
 الاقل دور الابتداء على الدنى فالاستثناء على هذا حقيقة لكونه داخلا فيهم لكن تسمية ملكا مجازا باعتبار التغليب  
 مجازا في الجواز السابق فانه لا حاجة فيه الى تسمية ملكا على سبيل التغليب لا محصل الامر للفرق بين الاله استغنى  
 بذكر احدهما عن كل قوله اى الكل متحد مرجح انه اى من حيث كونه كلاما غير متفاوت في تلك الصفة وانما تفاوت  
 مراتبها ودرجاتها مرجح تفاوت النظم فان القرآن فى المراتب واقصاها لكن نظمه فى المراتب من  
 الفضاحة والبلاغة وان جعل على كلها كلام الله النفس فى الوحدة فان جميع الكتب واحد مرجح ذاتها  
 لا تعد ولا تفاوت فى نفسها لكون جميعها كلاما نفسيا وهو صفة شخصية لا تعد ولا تكرار فيه بوجه من الوجوه وانما  
 تعدوت ذواتها وتفاوتت مراتبها مرجح النظم اى مرجح الوجود اللفظى لا من حيث الوجود العيني بحاصل



التوجيه ان كلام الله قد يطلق على الكلام اللفظ المتعدد بالذات وقد يطلق على النفس الواحد من جميع الجوانب  
 فان اريد به في قوله كلها كلام الله اللفظ بمعنى قوله كلها كلام الله ظلكن قوله وهو واحد محتاج الى البيان وهو  
 ان ضمير هو راجع الى الكلام المراد بالوحدة في صفة كونه كلام الله فالملحق ان جميع الكتب متحد من حيث انه  
 كلام الله نعم غير متفاوت في هذه الصفة وانما تعدد ذواتها وتفاوت مراتبها بحسب تعدد النظم وتفاوت <sup>مضامين</sup> ~~مضامين~~  
 فان لفرق في اعلى المراتب فاقصى الدرجات كما ان النظم في انفس مراتب الفصاحة والبلاغة والاريد بكلام الله نعم  
 قوله كلها كلام الله الكلام النفس بمعنى قوله كلها كلام الله كلها دليل على كلام الله الذي القام بذاته نعم  
 ومعنى قوله وهو وحده وهو ان كلام الله الذي واحد فخصي كونه فيه ولا تفاوت وانما التعدد والتفاوت في  
 نظم المقدم اي في الكلام اللفظي الدال عليه فلفظ التفاوت على التعدد يعني ان كان المراد بكلام الله الكلام  
 اللفظي ويكون معنى الكل واحدا بحيث كونه كلام الله تعالى يكون عطف التفاوت على التعدد في قوله وانما التعدد في  
 النظم المقدم قريبا من العطف التفسير بمعنى انه كان يكون المقصود بالبيان هو المعطوف والمفسر ويكون ذكر المعطوف  
 عليه استطراديا لا يكون فيه كثير فائدة كذلك المقصود بالبيان بيان جهة تفاوت الكتب وتوجيه بعضها على  
 بعض اذ الخفاء انما هو فيه وبيان تعدد الملل <sup>التي</sup> ~~التي~~ على ذلك التقدير غير محتاج الى البيان فذكر الاستعداد  
 ليس فيه كثير فائدة ولذلك ترك <sup>الحسن</sup> ~~الحسن~~ اخذ التعدد في بيان حاصل التوجيه وقال وان تفاوتت بحيث  
 خصوصياتها ولم يقل وان تعد وتفاوتت بحيث تعدد النظم وتفاوتت خصوصياتها وانما لم يجعل عطف  
 تفسيرها اليك والتعدد محمولا على معناه الحقيقية على ما مر بقرينة قوله والاول السبب بقوله اي التوجيه الاول  
 بقوله لما ان المقرر كلام واحد كما يتصور فيه تفاوت وتفصيل فان معناه ان الكلام واحد لا يتصور فيه تفاوت  
 وتفصيل ثم باعتبار القراءة والكتابة التي هي مرحلة خصوصيات <sup>التي</sup> ~~التي~~ يكون بعض سورة افضل كذلك جميع الكتب  
 كلام واحد كما يتصور فيه تفاوت وتفصيل من تلك الحشية لا باعتبار القراءة والكتابة وذلك ظ وانما قال  
 السبب لانه يمكن توجيه الثاني بان يقال معناه كما ان القرار ان على كلام واحد كما يتصور  
 فيه تفاوت وتفصيل ثم باعتبار القراءة والكتابة المتعلقة بالكلام الدال عليه يكون بعض السور افضل كذلك  
 جميع الكتب الدال على كلام واحد لا تفاوت فيه اصلا ثم باعتبار الخصوصيات المتعلقة بالكلام اللفظي الدال <sup>بعض</sup> ~~بعض~~  
 الكتب افضل من بعض لكنه خلافا لقرينة فهم منه ان المعراج اذ ذلك كان الحق المنسب للكتاب المحمدي متعلق  
 بالجمهور فيكون المعراج من السجاء الى العلى ايضا مشهورا قوله وما ثبت بطريق <sup>اي</sup> ~~اي~~ يعني كون المعراج من السماء

الى العلي ايضا مشهور الذي في العالم اذ ذكره الشارح فيما بعد من قوله ومن السماء الى الجنة او الى العرش او الى  
 غير ذلك احاد وانما ثبت بطريق الاحاد هو خصوصية ما ذهب اليه من الجنة او الى العرش او الى طرف العالم او الى  
 مطلق العلي حتى ينفذ قوله وقد يجازيان للمراد اى قد يجاب عن الاستدلال بالادية باننا سلمنا المراد بالرواية  
 في المنام لكن كما في الادية نازل في شأن المعراج فان المراد بالرواية الواقعة فيها رواية هزيمة الكفار في غزوة  
 بدر فانه عليه السلام رأى في المنام هزيمة الكفار قبل وقوعها والادية نازلة في شأنه قوله وقيل اى في الجحيم  
 عن الادية سلمنا ان المراد الرؤيا في المنام لكن المراد بها رواية انه سيدخل مكة فانه راها قبل دخوله فيها على ما  
 قال الله تعالى قصد قاله رسول الله الرؤيا بالحق لتدخل المسجد الحرام الادية قوله وقيل اى في الجوارح الادية  
 سلمنا المراد بالرؤيا الرؤيا في المنام وان الادية نازلة في شأن المعراج لكن تسمية رؤيا على طريق المشاكلة لقول  
 المكد بن قنهم كانوا يقولون انها كانت رؤيا فسموها رؤيا على طريق المشاكلة لقول  
 ابن شريك فان المشركين كانوا يسمون ما يعبدونه شركاء فسماه الله تعالى شركاء ايضا بطريق المشاكلة  
 لقولهم فهم كما هم واستهزاء قوله والاولى ان يجاب انما كان ولا كان في بعض الرويات ما فقد <sup>حسب</sup> فيجوز ليلية  
 المعراج عن مشاهدته ولا يخفى الجواب الذي ذكره الشارح لانه لا يتم على هذه الرواية بخلاف هذا الجواب فانه  
 يتم على الروايتين فكان ولا كان ليس على هذا الجواب صرحنا بالحديث عن الباطن للتباعد الى الفهم هذا لكن  
 القول بتباعدها من غير دليل عليها يخرج عن اشكال قوله وفي نظري هو تسمية بعضهم الالهة بالالهة لم يجعل  
 السحر اخذ لانه ليس من الخوارق علما من في هذا الكتاب ووجه الضبط ان المخالف اما ظاهر عن المسلم والكافر  
 والاول ما ان يكون مقرونا بكمال العرفان هو المعنوية او يكون وحده اما مقرون بدعوة النبوة فهو المعجزة او كونه  
 كايها اما ان يكون ظاهرا من النبي قبل دعواه فهو الاكراه اصل الدعوى والكرامة والثاني اعنى الظاهر على يد الكافر اما ان  
 يكون موافقا لدعواه فهو الاستدراج او كونه افعالا لله قوله فيبحث لان الخوارق الالهية صفة الالهة لا يعنى كونه  
 ان الله على ليس الاظهار امر خارق عن بعض الصالحين مطلقا بل المدعى ظهور امر خارق عن بعض الصالحين سواء كان نبيا  
 كان الخوارق الالهية صفة ليست محل النزاع فالمستعجلة ايضا قالون بها والادى وان كانت الخوارق الالهية صفة  
 محل النزاع ايضا يكون النزاع فيها العظيمة في مجرد التسمية فان اهل السنة يسمونها كرامة والمعتزلة ادها صا  
 ولا يخفى فساد ذلك قوله على ذلك اياه بحث على قوله بل الزكريا علم بذلك وحاصله اننا لا نعرف ذلك قولكم والا فما سئل  
 بقوله اني لان هذا قلنا بالجواب ان يكون السؤال متنازعا المعرفة ميمع معجزة قوله اعلم ان بيننا بالاكثارية مبلغ اه اعلم ان بين

بمعنى الفراق فقد يرجمت بينهما أي مكان فراقكما وجلست بين حزن وجك ودخولك أي زمان فراقكما وهو لازم  
 المضافة إلى المفرد فلما قصد إضافة إلى الجملة استبعدت الفتح فتولدت اللف ليكون دليلا على عدم اقترانها  
 المضاف إليها إنما تولى للوقت وزيدت ما الكافة في آخرها لأنها تكلف المحققين عن إكفضاء قوله وهو  
 الظرف الزمانية أنه فانه إذا زيدت في آخر الكافة وكف بما وضيف إلى الجملة لا يكون إلا الزمان وإن كان  
 عند إضافة إلى المفرد مستعملا في الزمان المكان كما ذكرنا أنه لا يضاف من ظرف المكان إلى الجملة المحيطة وأما  
 لازمة المضافة إلى الجملة التسمية فأوقع في الباب لكر قال الشاعر الرضي يداخل الماضي المستقبل أيضا وقال  
 ابن مالك يوصان المضافة إلى الجملة وما قيد بالاسمية قوله وفيما معنى المجازاة أي في بينا وبينما معنى الشرط  
 كما في إذ وهو تعلق امر لا حرقوله فان تجرد عن كلمتي المفجأة أي ان تجرد جوابه عن كلمتي المفجأة وهما إذ  
 كما في قول الأصمعي فبينما نحن نزقبة تانا فهو العامل في بينا إذ لا مانع يمنع عن العمل في معنى قولنا فبينما نحن نزقبة  
 أي تانا بين اوقات نحن نزقبة وان لم يكن مجرد عن كلمتي المفجأة فالعامل في بينا وبينما معنى المفجأة الكثرة  
 في تينات الكلمتين أي كلمتي المفجأة وليس العامل هو الجواب لأنه مجرد بضافة إذ أو إذ اليه وما في  
 صلة المضاف إليه لا يتقدم على المضاف لأنه لا يعلم بكلمة واحدة بعض اجزاها مقدرة من وجه مؤخر من  
 آخر فذلك هو بمنزلة في المعنى أي قوله بينهما رجل يسوق بقرة إذ التفت البقرة فأجاز ما ان التفت البقرة  
 بين اوقات رجل يسوق هكذا الحصة في شرح الباب ولعل هذا مبني على تجريد إذ أو إذ عن معنى الظرفية والـ  
 قد لا يكون ان يكونا ظرفي مكان كما هو مذهبه المبرج فيكون العامل فيهما هو الجواب كما انه عامل في إذ أو إذ لان  
 واحد من غير مضاف اليه حتى يثبت عمل إذ فان ظرف مكان لا يضاف إلى الجملة المحيطة او ظرف زمان كما هو مذهب  
 الزجاج وهو فاسد لأنه لا يكون لفعل واحد ظرف الزمان والاحسن ما قال الشاعر الرضي في بيان اعرابها  
 المحلى عند دخول إذ أو إذ في جوابها ان إذ أو إذ لا تظهر في مكان غير مضافين فالعامل هو الجواب لعدم  
 المانع فكان إذ أو إذ منصوبين في محل عليهما ظرفا مكان له وبيننا وبينما على ان ظرف زمان له فقد يربط  
 زيد قائم إذ لرى هذا بين اوقات قيام زيد في المكان أي مكان قيامه وان كان ظرف زمان فاما  
 هذا فان محراب عن الظرفية مبتدأ ضميرهما وبينما فالتقدير وقت رؤية زيد هذا كائن بين اوقات قيامه  
 قوله وهو مستحيل منه لأنه مبتدأ حتى لو ادعى السالبة لا يظهر على يد الخارق عادة قوله وقد سبق في صدر  
 الكتاب أن السالبة لا يقع ما يقال كيف يكون الكرامة معجزة لئلا لا يخرج ما حوذة في مفهومها ان يكون مقرونا

بالادعوى ولا دعوى في الكرامة وحاصل الدفع ان عدلها من المعجزة من قبيل الاستعارة للبنية على <sup>لشبهة</sup> حال  
 ان على سبيل الحقيقة فلا شك في قوله ومثل هذا السوقة اه هذا دفع ما يقال منطوق الحديث في فضيلة رجل  
 الى كبره في المساواة فلا تيب فضيلة وحاصل الدفع ان مثل هذا الكلام انما يقال في المعروف لا ثبات <sup>فضيلة</sup> الاله  
 ان كان المذنب ولا في هذا فانك اذا قلت كرجل افضل من زيد يفهم منه اثبات فضيلة زيد قطعاً  
 قوله يرد عليه ان اريد بموت الله اذ اريد بالمعجزة الزمانية فان اريد بالزمان زمان موت النبي عليه  
 السلام يبعد التفصيل صريحاً على مرآت قبل موت النبي صلى الله عليه وسلم وبعد بعثته وان اريد زمان  
 النبي فينفرد منطوقه تفضيل على النبي ثم فلا بد من تخصيص النبي صلى الله عليه وسلم وعلى كل التقدير يسوء اريد  
 بعد موت النبي او بعد بعثته لا يبعد التفصيل صريحاً وعلى سائر الامم وفائدة التخصيص صريحاً ومنطوقه <sup>لشبهة</sup> كما  
 الى البيان قوله وكان ادر ليس والحضر والياساه وانما الكفى الشارح بذكر عيسى كالأصانية ونزوله الى الارض  
 واستقراره عليه قد ثبت بأحاديث صحيحة حيث لم يتوفى بشبهة ولم يختلف فيه احد مجازاً والثلاثة الباقية قوله  
 الى الكثر اهل السنة والجماعة انما قسروا السلف بالكثرة اهل السنة ثلاثين في قول الشارح فيما بعد كان السلف كما  
 سؤف في تفضيل عثمان قوله لا يعلم الا بالخبر من الله تعالى وليس الاختصاص بكثرة اسباب الثواب موجباً  
 لزيادة فضل النبي افضل من الله تعالى فله ان يعاقب المطيع وينيب غيره قوله واما الكثرة الفضائل فما يعلم  
 ان هذا محالاً لما قال لا مدي انه قد يراى بالتفضيل اختصاصاً بالاشخاص من غير اختصاصاً بأصل فضيلة كـ  
 وجودها في الضرر واما زياد تفضيلها كونه اعلم مثلاً وذلك ايضا غير مقطوع به فيما بين الصحابة اذا من فضيلة  
 غير اختصاصاً بها بواحد منهم الا وبكثرة مشاركة غيره وبقدرة عدم المشاركة فقد يمكن بيان اختصاص الآخر بفضيلة  
 اخرى ولا سبيل الى الترجيح لكثرة الفضائل كاحتمال ان يكون الفضيلة الواحدة اجمع من فضائل كثيرة اما الزيادة <sup>فيها</sup>  
 في نفسها او لزيادة كبرها فلا حزم بالافضلية بهذا المعنى ايضا قوله والمشهور ان ابا بكر رضي الله عنه  
 الشارح من الاجتماع الصلح كان في يوم وفاته النبي صلى الله عليه وسلم عن الفطاح هو المشهور ان ابا بكر رضي  
 عنه خطب في ذلك اليوم وان الاجتماع كان في اليوم الثاني من وفاته وقت الصبح قوله سفيقة بنى ساعدة  
 في الصحاح لم يقبل الصفة ومنه سفيقة بنى ساعدة قوله لشبهة هي ترك القصاص عن قتله عثمان من منطلق  
 بقوله بغوا يعني انما هي واخره بغوا طاعة بشبهة هي ترك القصاص عن قتله عثمان رضي الله عنه وانما هي امرهم  
 مع عظم جنائهم يوجب الاغراء بالاجرة والعرض الى السفك وظن على رضي الله عنه ان تسليم قتله عثمان مع كثر

تحتسب لهم واختلاطهم بالصكر يودي الى اضطراء امر الامة لا يكون اصوب في بدايتها افرى التامير صوب  
به حتما قوله ومجتم ان يراد اية اي تحيل الراد بالخلافة الواقعة في الحديث الخلافة في الولاية وهو ان يقع فيها  
فوزامة سواء كانت كاملة لا يشوبها شئ من المخالفة اول فبين جواب الشارح والمحشي في قولنا ذكره الفاعل  
المحشي في هذا المعنى ليس مغاير لما ذكره الشارح وهم وهذا الجواب اولي من جواب الشارح لانه ليس عليه عناية  
وعلى هذا فانه خالف معها هل البقي فكيف يصح الخلافة التي لا يشوبها شئ من المخالفة لثلاثين وايضا حصر الخلافة  
الكاملة في ثلاثين لا يفتقر ان يكون بعدها ملكا وامارة خلافة غير كاملة قوله فالوجوب المعتبر في تيقنه اه فيه  
بحث لانه الظاهر يدل على وجوب تحصيل المعرفة ارجح الامام لا على وجوب نصبه قوله وهذه الادلة اى قوله  
لقوله عليه السلام وقوله ولا الامة قد جعلوا ولا ان كثيرا من الواجبات فبطلان قاعدة الحسن من علق قوله  
لا على الله اصلا وقوله والحسن والقيم العقليين من علق بقوله يحجب علينا عقلا قوله وقديقال المراد بالامام  
اه اى المراد بالامام في الحديث هو النبي عليه السلام كما في قوله تعالى ان جاء علك للناس اماما اى نبيا فالمعنى من  
ولم يعرف نبي مانه وقد مات ميتة جاهلية فلا يشكل قوله والمعصية ضلالة اى انما كان عصيان الامة كلام  
باطلا لانه ضلالة والامة لا تجتمع على الضلالة لقوله عليه السلام لا تجتمع على الضلالة قوله وقد يجازى بانه  
انما يلزم المعصية اه حاصلا تخصيص الحديث بالمراد من مات لم يترك فيه نصب الامام لغير واضطرار دليل الضم  
بنسج المخطورات وبهذا الحديث يندفع الاشكال بعد الخفاء الرشيد العباسية ايضا قوله ارفق حقيقة  
على ما ذكره يعنى ان العصمة على ما ذكره الشارح عدم خلق الذنوب عدم خلق الذنوب وجود الذنوب  
فيكون غير المعصوم مدنا فكيف لا يكون ظالما وانت تعلم ان هذا الاعتراض ماحل وورد الا ان الظلم على ما وره  
الحي خص من المعصية لا المعصية المسقط للعدالة مع عدم التوبة فلا يلزم من كون غير المعصوم عاصيا  
مدنا ان يكون ظالما اللهم ان يرجع هذا الاعتراض الى منع كون الظلم لخص من المعصية بناء على ما استتم من ان  
الظلم وضع شئ في غير محله قوله قلت معنى قوله حقيقة العصمة اه يعنى التعريف المذكور في الشارح بهذا التعريف  
بالغايد اه التعريف الحقيقة على ما ذكره في شرح المقاصد فهو انها ملكة اجتناب المعاصي مع التمسك منها وليس  
يلزم ان من لم يملك تلك الملكة ان يكون عاصيا بالفعل يجوز ان يكون ملكة الاجتناب مع عدم صدور الذنوب عنه  
واما فغير المعصوم لا يلزم ان يكون عاصيا حتى يكون ظالما ولا يخفى عليك ان حمل قوله حقيقة ان لا يخلق الله تعالى  
اه على ان غاية العصمة وما لها ذلك ينافيه اتيان لفظ الحقيقة والحج ان العصمة كالشيعة تعالى على الملكة

سبيل الزنا وعلى نفس لا تار ايضا والشام بين في شرح للمقاصد المعنى الاول وفي هذا الشرح المعنى الثاني  
 فلا توافيق بين كلامية قوله **ثم الظلم** اهـ جواب ثان عن الاعتراض يعني على تقدير ان يكون حقيقة العصمة عدم خلق  
 للعصمة لا يلزم ان يكون غير المعصوم ظالم لان عدم العصمة انما يستلزم المعصية والظلم اخف من المعصية لانه التقيد  
 على الغير فليس كل معصية ظلم احتي يكون غير المعصوم ظالما وانما قيد الظلم بالمطلق لان الظلم المقيد بقيد نفسه يكون  
 بمعنى التقيد على نفسه كما في وصف الموذي بالظلم على نفسه قوله **وقد يجاب** اهـ فليجاب عن اجتماع المخالف  
 بقوله **نعم لا ينال عهدك** لظالمين المراد بالعمد عهد النبوة على ما هو رأي اكثر المفسرين بقرينة قوله **نعم لا ينال عهدك**  
 للناس ما ما فان اقامته بالنبوة لا بالرياسة الكاملة فمن قال **هذه** الجواب خلاف الظ فقد عدل عن الظ  
 قوله **وقد يجاب** يعني جعل الامامة مشورية اهـ يعني **هذه** الامامة هنا بما يرد لو كان معنى قوله جعل الامامة  
 مشورية ان جعل الامامة ذات مشورة بين ستة وليس كذلك بل معناه انه نقى الامامة ذات مشورة  
 بين ستة ويؤيد ما في تصحيف الادلة فرض الهم لينظر في انصبوا الامامة اصلهم بذلك لكن كلام الكتاب محبت قال  
 في تفسير مشورية كيف قد دون باجر جمعوا عليه يدل على انه جعل الخلافة مشتركة بينهم ولذا مال اليه الشارح قوله وهو  
 امر اني ابتدئ ما في بقاء هذا الدفع ما يقال الآية انما تدل على نفي الوصول وهو امر اني لا بقاء له فيدل على  
 نفي حصول عهد الامامة للظالمين ولا يدل على نفي بقاءه له حتى يدل على نفي الازالة لتمام بالفسق وحاصل  
 الدفع ان الوصول اني ابتداء زمان بقاء فان الشيء اذا وصل بشيء يكون حدوث ذلك الوصول في اكان  
 ويكون ذلك الوصول باقيا الى زمان لا انفكاك بينهما فيكون الآية لا يصل عهدى الظالمين ابتداء وبقاء  
 فيدل على الازالة قطعاً قوله **لما نقول الوصول** اهـ يعني حاصل الجواب ان مدلول الفعل المعنى المصدرى  
 والمعنى للصحة للوصول امر اني والباقي انما هو الكيفية الحاصلة من المعنى المصدرى المسمى بالحاصل للمعنى  
 وليس ذلك مدلول الفعل فلا تدل الآية الاعلى في وصول الامامة للفاست ابتداء قوله على ان صيغ الافعال اي  
 على اننا لو اسلمنا انه مدلول الفعل الحاصل بالمصدر لكن جميع صيغ الافعال موضوعات للحروف فيكون معنى الحروف  
 وصول العهد للظالمين فلا يدل على الازالة ايضا قوله **يرد عليه** ان اريد بالعصمة الا يعقل ان اريد بالعصمة وقوله ولا  
 العصمة ليست بشرط ملكة الاحتساب فلما انما ليس بشرط ابتداء لكن الترتيب يعني استلزام الدليل المذكور غير انما  
 انه لا يشترط عدم الفسق في بقاء الامامة ولا يلزم من عدم اشتراط الملكة عدم اشتراط عدم الفسق وان اريد بالعصمة عدم  
 الفسق فالترتيب تام لكن انهم عدم اشتراط في الامامة ابتداء وقوله **قالوا** اهـ تأييد لا يشترط عدم الفسق قوله **علم** و**مبطل**



مقص الحشوي دفع ما يقال ان صاحب الامامة من المباحث الفقهية لانها متعلقة بافعال التكليفين مرجع الى  
 الامام واجب عليهم ام لا فكيف عدلها الشائع من مقام الكلام ووجه الدفء قوله هو مكيا لخصوص الاله  
 مكيا لخصوص صغر من المدفوع في هذا التقدير ضمير نصيف راجع الى احدهم وقد يحج النصيف بمعنى النصف فلي هذا  
 التقدير ضمير نصيف للمدح وهو ط ومغنى الحديث لو اتفق احدكم مثل احد حبا ما يباين ثوابه ثواب اتفاق احد  
 ملا ولا نصف وذلك لان اتفاقهم كان في الضرورة وضمن الحال في نصرة النبي وصحابة مع صدق نية فمخو  
 طوية هم وذلك مفقود بعد غلبة الاسلام قوله اي فاجهم بحسب اشارة الى الجان ما يتعلق بما بعد هذا  
 المصدر الى العجب معنى المحبة والباقي بمعنى صلة واذا الفعل مكمله اياه وهو احد معاني الباء على ما في شرح  
 المصباح وليست للسببية والالتصاق على ما قال الفاضل لغوات المعنى الذي ذكره الحشوي بقوله بمعنى المحبة  
 الا قوله والفروع على السروج الفروع جمع فروع والمرد وذو الفروع اعني المراد السراج جمع السراج وفي الحديث  
 لعن الله الفروع على السروج قوله يدل على انه المناط فان ترتيب الحكم على الوصف يشعرا بالعلية على ما بين في  
 الاصول قوله اعلم اللفظ اذا ظهر المراد منه الا مثال المحكم قوله عليه السلام الجهاد ما حارب يوم القعدة فان  
 قوله يوم القعدة سلب التسمية مثال المفسر قوله تعالى فأتوا المشركين كافة فان قوله كافة سلب التخصيص  
 التسمية لكونها شرعا مثال النص قوله تعالى مني وثلاث ورياح فانه سبق لبيان العدد فهو نص فيه وظ  
 في النص كانه لا قد علم الحل من اية اخرى اعني قوله تعد واحل لكم ما وراء ذلك ومثال الحشوي قوله تعد والسارق والسارق  
 فاقطعوا ايديهما فانه قد حشوي في النيات والطرار الاختصاص صهما باسم اخر ومثال المشكل قوله تعد وان كنتم  
 حنبا فاطهروا فانه وقم الدشكال في انهم فانه باطن من وجه حتى لا يفسد الصوم بابتلاع الربو وظ من وجه  
 لا يفسد بل يدخل شيء في الفم فاعتبرنا الوجهين فالحق بالظ في الطهارة الكبرى حتى وجب غسله الحنابة وبالباطن  
 في الصغرى فلا يجزئ غسله في الحديث الا صغرى هذا اولى من العكس لا قوله تعد وان كنتم حنبا فاطهروا بالمشكل  
 يدل على التكلف والبالغة ومثال الحل قوله تعالى وحرم الله الزنا في اللغة الفضل وليس كل فضل حراما بالجماع  
 ولهم البراد اي فضل ثلما بين النبي عليه السلام بالاشياء الستة حتى بعد ذلك في الطب والتأمل يعرف علم  
 ويحكم في غير الاشياء الستة ومثال المشاب بالمقطعات في اوائل البحر والبدن الوجه نحوها كذا في التوضيح قوله ولم  
 التحليل الا يعني ان تكثير هذا متصور بجهن احدهما ان لا يكون ما فلا اصلا او يكون ما فلا ولكن في صورتات الدين وعلى  
 كلا التقديرين تكثير قوله فاقول الفلاسفة اى اذا كان محذوم الكفر مشروطا بان لا يكون مستحله ولا في غير صورها

الدين فتاويل الفلاسفة لذلك حدوث الدار ونحو مثل الجنة والنار والتعظيم لا يذهب كفرهم لا ذلك  
 من ضرورات الدين والتاويل في ضرورات الدين لا يذهب كفرهم قولهم هذا في غير الاجتماع اذ يعني كون  
 المعصية الثابتة بالدليل موجبا للكفر انما هو في غير الاجتماع القطعي من الكتاب والسنة وما كفر منكر الاجتماع  
 فنية خلا وقال الشارح في التلويح اما الحكم الشرعي المحم عليه فان كان اجتماعه ظنيا فلا يكفر باحدا اتفاقا  
 وان كان قطعيا فغير يكفر قيل لا يكفر والحق ان نحو العبادات الخمس مما علم بالضرورة كونه من الدين يكفر باحدا  
 اتفاقا وانما الخلا وفي قوله اي على تقدير كون الجارم عاصيا انما قيد بهذا اللفظ ترسيخا له فيلزم ان يكون للغير  
 مطيعا او عاصيا كافرا لانه اما من اوبى اس قوله معنى هذه القاعدة اذ دفع لما يقال من ان اظبط طعمة على الطاعة  
 ومع ذلك اعتقد قدم العالم يلزم ان لا يكفر لانه من اهل القبلة وحاصل المدعى ان هذه القاعدة انما هو في المسائل  
 الاجتهادية لا في ضرورات الدين اذ منكرها كالتاويل اتفاق ولا يخفى انه لا حاجة الى هذه التقييد لان اهل  
 هم الذين اتفقوا على ما هو من ضرورات الدين فمن اظبط على الطاعات مع عدم اعتقاد ضرورات الدين  
 اهل القبلة قوله ثم ان هذه القاعدة الا للمقصود ما ذكره الشارح فيما سيأتي بقوله هذا واجم بين قولهم يكفر  
 احدا من اهل القبلة وقولهم يكفر من قال بالخلق القائل بمثاله مشكوك وجه الدفع ان هذه القاعدة من الشيعة لا من  
 وتابعه اكثر الفقهاء وهو المروي في المتن عن ابي حنيفة رحمه الله واما البعض الآخر من الفقهاء فلم يفهم في تلك القبلة  
 وقالوا ان كفر الشيعة والمعتزلة فلا يتخذ القائل بالقبضتين فلتجيب الى الجمع قوله اي طاعة اذ يعني للملزم بالملامة  
 ما يتبادر منه من كونه بدو اسطة بل الاصطلاح مطلقا سواء كان بدو اسطة الواسطة الفاء الجزئية والمعنى ان يتعلقا بربا  
 اذ اي معنى انه له منسب الحج ان له تعلقا وقربا من الحج لا المعنى الظاهر من هو الملازمة قوله ربي فصيل من ربي  
 ربا فهو ربي بمعنى فاعل فالمعنى ان له تعلقا وقربا من الحج قوله وتابعة اسم القرينة من الحج والتاء فيه للتثنية  
 الى الاسمية قوله وعوره الى قرا لا صغار الماء يغور عورا اي سفل الارض قوله بضم الفاء اسم كالفنوى وعبادة اذ  
 هو افق به الفقيه وقد تقرر الفاء قوله فقال سليمان وهو ابن اثني عشر سنة ومن هذا يعلم ان حكم سليمان كان بالاجتهاد  
 لعدم سن قوله ثم يراه ونى من كل واحد من صاحب الحرج والغنم لكل من الحرج والغنم اي صاحب قوله فقال اذ  
 عليه السلام القضاء ما قضيت ومن هذا يعلم ان حكم داود عليه السلام كان بالاجتهاد وانما جازله الرجوع عنه  
 جاز لسليمان خلافة قوله واعترض على هذا الدليل اذ يعني لانه لو كان كل مو لا يجتهدا دين صوابا لما كان التحصيل سليمان  
 عليه السلام بالذكر حجة لكونه احق وافضل وان كان ما فهمه داود عليه السلام ايضا حقا يستعمل ذلك

قوله عز هذا وفق لصفة التفضيل فكانه قال هذا حق لكن غيره الحق لغير ذلك قوله تعالى وكذا اتينا حكمنا وعلما قانين  
منه اصابتهما في فضل الخصومات والعلم بامور الدين واما اعتراض سيلان فيجيب على ان تلك الاولى من الانبياء بمنزلة  
الخطاء عن غيرهم قوله اعترض عليه بان اجماع الاله يعني ان اجماع بان الثابت لصداقنا هو فيما ثبت به من  
وهو في غير اجتهاد يات والبحث في اجتهاد يات الثابت حكمها معنى فلا يلزم الدليل للعدم تكرار الوسط  
اذ يصير الدليل هكذا الثابت بالقياس ثابت بالنص معنى وكل ما هو ثابت بالنص صريحا فهو واحد قوله على ان  
القياس على ان الاله القياس مظهر فانه عند الخصم القائل بان كل مجتهد مصيب مثبت بالحكم فلا يتم الدليل قوله  
اعترض عليه بانه الاله يعني ان الاله لا تفرقه في العمومات الواردة انه لا فرق بين الشخصا صريحا ثبت بالعمومات  
صريحا هو الحكم الغير اجتهادي فسلم لكنه لا يثبت المطاذا للمدرك الحق في الاجتهاد يات ولعل هو  
انما يتم لو انتقلت لفرقة بين الاله شخص فيها وان اريد انه لا تفرقه في العمومات النسبة الى الحكم الثابت به مطلقا  
حسواء كان اجتهاديا او غيره فم بل هو او للسئلة وحمل النزاع قال الشارح في التلويح والاصوب يقال  
لو كان كل مجتهد مصيبا يلزم للجمهور المتناقضين بالنسبة الى شخص واحد فيما اذا استنفذ عامي لم يلزم تعقيل <sup>محمدا</sup>  
معين مجتهدين متنفذين متافئيه فافتاها بحدها باباحة النبذ والخر مجرمة ولم يترجح احدهما عندنا ولم يستقر  
حكم على شيء منها وايضا اذا تغير اجتهاد المجتهد فان بقي له ولحقا يلزم اجتماع التناقضين بالنسبة اليه والزم التفرع  
بالاجتهاد وكذا المقلد اذا صرح بمجتهدا قوله الوجه الاول ان يفيد ان الاله يعني ان الاجتهاد والاولى وان كان  
يفهم منها صريحا تفضيل ادم عليه السلام على الملائكة لاسا ان الرسل لكنهما يفيدان تفضيل ادم عليه السلام على الله  
قابل بالفضل بين ادم وغيره من الرسل لكن لا يفيدان تفضيل عامة البشر على عامة الملائكة قوله فاما المجتهد  
يعني <sup>تفضيل</sup> الشخص عام البشر على رسل الملائكة يقصور في الآية بوجهين اما يانخص من آل ابراهيم وال عمران وغير  
الانبياء ويكون المراد الرسل من اولادها فيفيد تفضيل رسل البشر على الملائكة فقط واما عامة البشر على عامة  
الملائكة واما بان يخص من العالمين رسل الملائكة ويكون المراد ما سوى رسل الملائكة فيفيد تفضيل الرسل والعلامة  
من البشر على عامة الملائكة فقط ولا يفيد تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة وعلى كل تقدير لا يثبت للدعي ويمكن  
ان يقال ان مقصود الشارح من الآية على عمومها باق ولا يخص ابراهيم وال عمران <sup>عليهما السلام</sup> فاما العالمين فيفيد تفضيل جميع الرسل على  
العالمين وانما يخص هذا الحكم من عامة البشر بالنسبة الى رسل الملائكة فلا يرد الاعتراض الذي اوردته المحقق قوله لكن  
الثاني اولى يعني تخصيص العالمين اولى من تخصيص آل عمران وال ابراهيم لان احتياجهما الى تخصيص انما حصل بسببه قوله تعالى

عليه السلام افضل الاعمال اجزها في حديث ابن عباس رضي الله عنه ان احسن الاعمال اجزها اي مستنها وانما  
 كذا في الصحاح قوله وبه يظهر ان هذا الوجه ايضا يفيد انه لا ينبغي عليك ان تمنع الذي ذكره من جهة عامة الملك  
 بالخدمة العامة البشارة عن افتياد المومنين فيستم الدليل على عموم هذه النهاية ما اردت ايرادا في هذا  
 الكتاب مستعينا بالملك الوهاب وعليه التكلان في كل باب الحمد لله على الاتمام والصلوة على سيدنا  
 خير الانام وعلى الله واصحابه الكرام الحمد لمن يسير ابتداء والتمكن والشكر لمن وفق الاختتام

والتهمين : طبع تعليقا الفاضل المتيقن : والكامل المفيد لما هو الصواب والتعظيم

عبد الحكيم بن شمس الملة والدين : المشهور سبيل كوفي بين الناظرين

على الحاشية الدقيقة للتفكير المولى الخياي اللاحق كالنور

المولين : عاشر شرح العقائد لسعد الملة والدين المتيقن

السفينة في احكام الدين <sup>على نفسه</sup> يعون الملك

والعباد من المبدأ والي المعاد

عبد الحكيم فقط

در مطبع هند وپرليس در هله با همتا پيار كعل طبع شد







